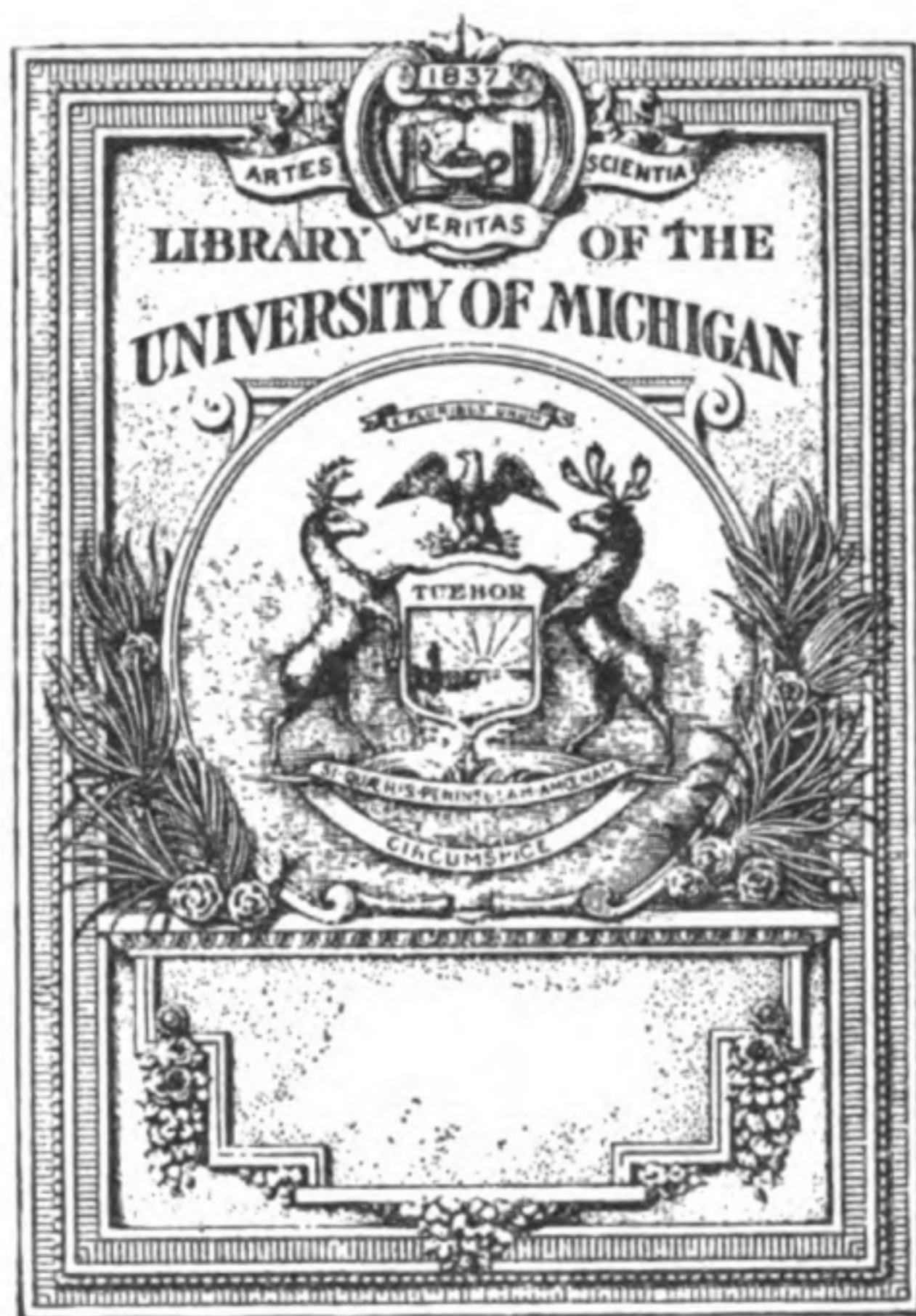


B 1,103,072



BL
3
R95

GENERAL LIBRARY
1917-1920
UNIV. OF MICH.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE,
G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE GOGUEL,
H. HUBERT, G. HUET, L. LEGER, ISRAËL LEVI, SYLVAIN LEVI, AD. LODS,
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET,
P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON
REINACH, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

TOME LXXXI. N° 1. — JANVIER-FÉVRIER



PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

—
1920

SOMMAIRE

COMTE GOBLET D'ALVIELLA. *L'Initiation, institution sociale, magique et religieuse.*

FRÉDÉRIC MACLER. *Le texte arménien de l'Évangile d'après Matthieu et Marc.*

FR. CUMONT. *A propos des Écritures manichéennes.*

CLERMONT-GANNEAU. *Une nouvelle inscription nabatéenne datée du règne de Rabbel II.*

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1° RENDEL HARRIS. *Testimonies* (Ch. Guignebert).

2° D. LE LASSEUR. *Les déesses armées dans l'art classique grec et leurs origines orientales* (R. Dussaud).

3° G. MALIANDI. *La fase attuale degli studii di storia religiosa* (J. Toutain).

4° P. M. J. LAGRANGE. *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande* (M. Goguel).

5° F. MACLER. *Histoire universelle par Étienne Asolik de Taron* (J. Ebersolt).

6° WACYF BOUTROS GHALI. *Les perles éparpillées. Légendes et contes arabes* (R. Basset).

II. — *Notices bibliographiques.*

II. PARMENTIER. *L'art d'Indravarman.* — L. CADIÈRE. *Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hué.* — *Journal of the Iranian Association*, vol. VIII. — S. EITREW. *Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte*. II. — FLORIS DELATTRE. *La pensée de J. H. Newman.* — J. G. FRAZER. *Sir Roger de Coverley.*

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement annuel :	Paris	25 fr. »
— — —	Départements	27 fr. 50
— — —	Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau		5 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, aux Editions Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VI°).

L'INITIATION

INSTITUTION SOCIALE, MAGIQUE ET RELIGIEUSE

Dans les *Grenouilles* d'Aristophane, Héraclès, faisant à Dionysos le récit de sa descente aux Enfers, rapporte que, après avoir traversé un marais ténébreux et avoir rencontré des monstres effroyables, il a pénétré dans des lieux éclairés par la lumière la plus pure, où des chœurs d'hommes et de femmes erraient parmi les bosquets de myrthe au doux son des flûtes — Qui étaient ces gens? interrompt Dionysos — 'Οι πεποιημένοι, « les Initiés! ». — Evidemment, Héraclès n'entendait faire allusion qu'aux initiés des Eleusines et peut-être des autres Mystères célébrés dans la Grèce de l'époque. En effet, les Champs Elysées, dans quelque région qu'on les localise, auraient été trop étroits, s'ils avaient été réservés à tous ceux qui ont passé par l'Initiation, avant et après Aristophane, non seulement chez les Grecs, mais encore chez les étrangers et même les barbares de tous les temps. Qu'est donc cette institution qui, entre autres privilèges, a celui d'introduire les mortels dans le domaine des Immortels?

I. — DÉFINITION ET NATURE DE L'INITIATION¹

Initiation au sens général, est synonyme de commencement, révélation, apprentissage, « première introduction à certaines

1) Les pages qui suivent sont traduites de l'article *Initiation* qui a paru au cours de la guerre dans le VII^e vol. de l'importante publication *Encyclopædia of Religion and Ethics*, dirigée par le Rév. James Hastings et éditée à Edinbourg par MM. T. et T. Clark. Ce volume, qui compte 911 pages in-4, renferme en partie les lettres H (*Hymns*) à L (*Liberty*). Les éditeurs ont gracieusement autorisé notre collaborateur, M. le comte Goblet d'Alviella, à nous offrir la version française de son étude.

choses ou secrètes, ou élevées » (Littre). Cependant le mot est surtout usité dans un sens restreint. Il signifie alors l'admission à des cérémonies ou à des traditions d'ordre religieux ou magique. Ces communications ne sont pas toujours secrètes ; elles peuvent consister en un enseignement dont l'efficacité dépendra de l'autorité de celui qui le donne, des dispositions de celui qui le reçoit, des conditions dans lesquelles il est transmis. Mais, d'ordinaire, elles constituent un monopole soigneusement dérobé aux profanes, et l'initiation devient ainsi l'introduction à un Mystère, — que nous prenions ce dernier terme dans son acception de vérités inaccessibles à la compréhension vulgaire ou de pratiques jalousement réservées à une élite. — Chez les Romains *Initia* était une expression générique pour désigner les Mystères¹.

Deux écoles exégétiques qui se sont souvent heurtées dans l'histoire des religions diffèrent également dans leurs conclusions sur l'origine et la portée des initiations. D'après l'une, (Dupuis, Creuzer, Guigniaut, etc.), les initiations fournissaient une explication philosophique des croyances vulgaires ; elles conduisaient à une interprétation rationnelle et morale des cultes officiels. D'après l'autre, (Lobeck, Andrew Lang, etc.), elles visaient, au contraire, à perpétuer, sous le couvert du secret, des rites et des mythes qui dataient de la sauvagerie primitive et qu'on rougissait de produire au grand jour. Chacune de ces deux thèses peut trouver son application dans des cas particuliers ; mais elles sont également à rejeter comme vue générale.

Une autre opinion qui n'est pas mieux fondée, c'est celle qui voit invariablement dans les initiations une application ou une représentation dramatique de légendes ou de mythes antérieurs. Dans la plupart des cas, ce ne sont pas les mythes qui ont engendré les cérémonies des initiations, mais, comme Robertson Smith et Frazer l'ont surabondamment démontré, ce sont

1) Varro, *De re rustica*, lib. III, 5 (Leipsig, 1889).

ces cérémonies, après que le sens original s'en fût perdu, qu'on a cherché à expliquer par des mythes. Quoiqu'il en soit, c'est en étudiant sans parti-pris les formes et les circonstances des initiations elles-mêmes dans leurs divers milieux que nous pourrons obtenir quelques éclaircissements sur leurs sources, leur nature et leur fonction.

Tous les peuples connus ont admis l'existence d'un monde sacré où se meuvent des influences mystérieuses, tantôt propices, tantôt nocives, toujours redoutables. Chez tous également, on observe des individus ou des groupes se prétendant en état de découvrir ces forces, de les désarmer et de les utiliser. Les procédés qui leur en fournissent le moyen se communiquent par voie d'initiation. Chez les primitifs ces initiations se partagent entre deux catégories : l'une comprend les initiations qui ont pour objet d'assurer au néophyte un pouvoir dont il fera exclusivement usage dans son intérêt personnel ou, moyennant rémunération, pour le bénéfice d'autrui. Ce sont celles qui se pratiquent parmi les sorciers des deux mondes, féticheurs, shamans, angekoks. etc.. Les novices à initier sont choisis de préférence parmi les jeunes gens qui offrent une tendance à l'hystérie et aux visions, tendance qu'on développe d'ailleurs à l'aide de substances enivrantes ou stupéfiantes, de jeûnes, de fatigues, de pratiques d'hypnotisme, etc....

L'apprentissage terminé, les nouveaux sorciers s'en vont ailleurs appliquer pour leur compte les recettes magiques qu'ils transmettront à leur tour, avec ce qu'ils y auront ajouté de leur propre fond. Mais, même lorsqu'ils se constituent *motu proprio*, ils n'assument leur rôle qu'à la suite de songes ou d'hallucinations, naturelles ou provoquées, qui passent pour une véritable initiation où ils ont directement reçu des révélations d'en haut¹.

La seconde catégorie embrasse les initiations qui, chez les mêmes peuples, font partie intégrante des institutions sociales;

1) Hubert et Mauss, *Théorie générale de la magie* dans le vol. VII de l'*Année sociologique*, Paris (1902-1903), p. 239.

elles sont d'ordinaire pratiquées par un groupement naturel ou artificiel au bénéfice et pour le compte de la communauté. De ces deux formes d'initiation, il est impossible d'affirmer laquelle est la plus ancienne. Mais la seconde est de beaucoup la plus importante, non pas seulement parce qu'elle constitue dans les sociétés primitives un rouage nécessaire de la vie des individus et des communautés; mais encore parce qu'elle est la seule susceptible d'évoluer parallèlement aux modifications qui s'opèrent dans la structure du corps social.

Les individus qui n'ambitionnent de pénétrer dans le domaine du sacré que pour y trouver le moyen de satisfaire leurs convoitises personnelles risquent d'entrer en conflit, et non sans raison, avec la communauté qui finira par les proscrire, le jour inévitable où elle aura établi la distinction entre la sorcellerie et le sacerdoce. Cependant, au sein des sociétés rudimentaires, et, plus tard, dans les couches arriérées des populations plus avancées, les prérogatives du magicien seront acceptées ou subies, non, seulement à cause de la crainte qu'il inspire, mais encore à raison des services qu'il peut rendre soit à la généralité des individus, soit à la collectivité elle-même : guérir les maladies, faire tomber la pluie, favoriser la multiplication des animaux et des plantes utiles; assurer la périodicité des phénomènes célestes, découvrir les coupables, exorciser les mauvais esprits, enfin remplir des véritables fonctions sacerdotales dans les rapports de la peuplade avec certains personnages ou certains compartiments du monde supérieur. Néanmoins le soin d'agir sur la nature est fréquemment assumé tantôt par des groupements d'initiés qui représentent une subdivision de la tribu, tantôt par des sociétés secrètes qui se recrutent par cooptation. Là où s'est maintenue la division en clans, ce sont ceux-ci qui se chargent des principales opérations magiques au profit de la communauté, chaque clan agissant sur son totem particulier. Ainsi parmi les indigènes de l'Australie, c'est le clan de l'émou qui accomplit les rites supposés capables d'assurer la multiplication ou la capture

de cette espèce; c'est le clan de la pluie qui procède aux incantations de nature à provoquer la formation des nuages, etc. La participation à ces rites implique toujours une initiation préalable.

Dans toute les sociétés rudimentaires, les individus du même sexe et du même âge, ayant les mêmes intérêts, les mêmes goûts, les mêmes occupations, ont une tendance à se grouper en sociétés particulières au sein de la société générale. Ce sont comme autant de classes juxtaposées qui comprennent respectivement les impubères, les adultes, les célibataires; les hommes mariés; les vieillards; les femmes dans leurs diverses conditions physiologiques; les groupes totémiques, clans, phratries; les étrangers; même les morts; en outre, comme l'a fait observer M. Van Gennep, certaines catégories sociales constituées par des événements normaux mais particuliers et temporaires : maladies, dangers, voyages, occupations saisonnières, etc.¹. Plus tard seulement viendront les distinctions basées sur les professions permanentes. Or tout passage d'un de ces états à un autre est accompagné par une modification dans la forme ou la nature des influences surhumaines avec lesquelles l'individu se trouve en rapport. Alors que ces influences, personnifiées ou non, sont inoffensives et mêmes hautement utiles pour ceux qui sont à l'intérieur du groupe et qui savent comment s'assurer leur concours, elles sont dangereuses et fatalement nuisibles pour les étrangers. D'autre part, ceux-ci, en pénétrant dans leur nouvelle société, risquent d'y apporter les effluves magiques et contagieuses de leur ancien milieu. Il faudra donc à la fois les purifier, les agréger et les instruire. Tel est le triple objet de l'Initiation.

Parmi les initiations de cette seconde catégorie, une des plus importantes et des plus fréquentes est celle qui marque l'avènement de la puberté, ou plutôt qui, vers cet âge, rompt officiellement les liens de l'adolescent avec les enfants et les femmes,

1) Van Gennep, *Rites de passage*, Paris, 1909, p. 1 et suiv.

pour l'agréger à la société des hommes. On la trouve, soit comme institution établie, soit sous forme de survivance, chez presque tous les non civilisés : parmi les indigènes des deux Amériques, depuis les Fuégiens jusqu'aux peuplades arctiques, en Australie, en Polynésie, en Mélanésie, dans la Nouvelle Guinée et dans l'Inde, sans compter les traces qui en subsistent chez les peuples civilisés de l'antiquité. Sa portée s'explique en ce qu'elle confère aux adolescents les droits et les obligations de membre actif de la société ; autrement dit, les met en mesure de participer à la guerre, fonder une famille, pratiquer efficacement les coutumes et les rites d'où dépend le sort de la tribu. Ainsi comprise, l'Initiation peut être considérée comme la plus ancienne forme de l'instruction publique. C'est ce qu'avaient vaguement senti les Tuscarora de la Caroline, quand ils expliquaient à Lawson, il y a plus de deux cents ans, que c'était la même chose que l'envoi de nos enfants à l'école pour y apprendre les bonnes manières et les lettres¹. Ces rites n'en gardent pas moins un caractère magico-religieux et englobent souvent tout le culte officiel de la tribu.

Parmi les femmes, on rencontre également des classes d'âge ; mais l'initiation féminine, lors même qu'elle est calquée sur celle des hommes, y a moins d'importance, parce qu'elle confère moins de privilèges². D'autres transitions encore donnent lieu à des rites qu'on peut considérer comme initiatrices, depuis la naissance jusqu'à la mort, par exemple : la naturalisation, l'adoption, le mariage, le sacre des chefs, les funérailles, etc... Ce sont toujours des passages d'un état à un autre. Le sacrifice, du moins pour les cultes qui en font un moyen de pénétration dans le monde sacré, assume également les formes et la portée d'une initiation. — Toutes ces cérémonies se passent sur des emplacements qui ont un caractère de sanctuaire et dont l'accès est interdit aux non initiés. Leur organisation

1) Lawson, *Voyage to Carolina*, London, 1714, p. 330-332.

2) Webster, *Primitive secret societies*, New York, 1903, p. 45.

reste entre les mains des vieillards, gardiens naturels des traditions de la tribu, et ce qu'ils enseignent en premier ordre, c'est naturellement l'obéissance à la personne ainsi qu'aux instructions des Anciens.

A mesure que se développe l'autorité des chefs et que les institutions juridiques se dégagent des formes magico-religieuses où elles avaient été d'abord englobées, l'initiation des adultes perd son caractère général et obligatoire. D'autre part, la classe des initiés, tend à se subdiviser en une hiérarchie de degrés, qui se recrute sans toujours tenir compte de l'âge ou de l'ancienneté. Les initiés du degré supérieur entendent régir ceux des degrés inférieurs; parfois même ils réussissent à rendre leur monopole héréditaire, tout au moins sous la forme d'un droit à l'initiation de leurs enfants. La classe d'âge se transforme ainsi en une ou plusieurs sociétés secrètes, qui parfois prennent leurs membres dans diverses tribus et s'ouvrent même simultanément aux deux sexes, comme on le voit dans l'Afrique occidentale et l'Amérique du Nord. — Au Gabon, on a constaté l'existence d'une société secrète exclusivement composée de femmes qui, comme les bacchantes antiques, célèbrent des rites orgiaques au fond des bois et sont très craintes des hommes; ceux-ci ne pourraient en surprendre les réunions qu'au risque de la vie¹.

Le même individu peut désormais appartenir à plusieurs confréries, surtout quand elles poursuivent des buts différents. Quelques unes de ces sociétés deviennent de simples séminaires de féticheurs, rejoignant ainsi les sociétés de sorciers qui se groupent pour s'entr'aider dans l'exercice de leur art, et le maintien de leurs prérogatives. Cependant, la plupart d'entre elles continuent à jouer un rôle dans les affaires de la communauté. En Afrique, on les voit tantôt renforcer, tantôt limiter l'autorité des chefs. Elles exercent parfois, comme plus tard la *Vehmgerichte* de l'Alle-

1) Wilson, *Western Africa*, London, 1856, p. 393.

magne médiévale, des fonctions de haute police ou de justice répressive, et sont d'autant plus redoutées qu'elles opèrent dans l'ombre. Celles qui se recrutent parmi les différentes tribus contribuent au maintien de la paix et constituent à l'occasion un premier germe d'institution arbitrale. Presque toutes, du reste, continuent à garder et à transmettre le dépôt des traditions et des coutumes, tant sociales que religieuses. Ainsi que l'écrit M. de Jonghe à propos du Bas-Congo, elles, forment ainsi, malgré leurs abus « un centre d'instruction religieuse et de formation civique¹. » — Une évolution analogue s'est accomplie chez les Cafres, les Polynésiens, les Mélanésiens, les peuplades de la Nouvelle-Guinée. Parmi les indigènes de l'Amérique Septentrionale, les sociétés secrètes, qui y sont très nombreuses, se sont reparties les opérations magiques qui influent sur le cours de la nature, la maturation des récoltes, la chute des pluies, le succès de la chasse et de la pêche, sans oublier le traitement des maladies individuelles. Dans les Iles de la Polynésie, comme chez les Peaux Rouges, les cérémonies de toutes ces sociétés sont en partie publiques, en partie secrètes, suivant qu'elles mettent en scène la mythologie courante ou qu'elles expliquent à leurs néophytes le sens ésotérique de ces représentations.

II. — ÉVOLUTION DU BUT DE L'INITIATION.

Quand la croyance à l'efficacité de la magie commence à disparaître, ou quand les cultes publics gagnent en importance, il arrive que les sociétés secrètes deviennent graduellement des simples clubs, d'où tout élément mystique a disparu ; leurs anciens sanctuaires ne sont plus qu'un siège social, la maison commune des associés. Leurs rites dégénèrent alors en réjouis-

1) De Jonghe, *Les sociétés secrètes au Bas-Congo* dans la *Revue des Questions historiques* (9^e série) vol. XII (1907), page 511.

sances populaires ou en simples bouffonneries. D'autre part, il ne faut pas perdre de vue que ces confréries, monopolisant les rapports avec le domaine du sacré, sont à même de remplir les fonctions caractéristiques du culte aussi bien que les rites conjuratoires propres à la magie. La transition peut se constater, en Polynésie, dans l'ordre des Areoi qui cumulaient avec la pratique des arts magiques le culte du dieu Oro; il comprenait sept à neuf degrés auxquels on accédait par des initiations successives.

Cependant, d'une façon générale, entre cultes et mystères chez le même peuple, il y a eu développement indépendant et parallèle plutôt que fusion ou absorption. Toutes les grandes religions de l'Orient faisaient une place aux initiations à côté et en dehors de leurs cultes publics. Certains mystères des Grecs remontent vraisemblablement à la période préhomérique¹. Dans le culte égyptien, les textes analysés par MM. Moret, Lefébure, etc., établissent, comme l'avaient déjà affirmé Hérodote et Plutarque, l'existence d'initiations réservées à une élite². Chez les Chaldéens, le célèbre poème, décrivant la descente d'Istar dans le sombre séjour de l'Arali à la recherche de son amant Tammouz, offre tous les caractères d'une scène d'initiation. Nous apprenons, du reste, par des textes qu'a commentés le professeur Sayce, que certains prêtres ou devins devaient subir une initiation formelle; on les faisait passer à travers une représentation artificielle du monde souterrain, où on leur exhibait « l'autel parmi les eaux; les trésors d'Anou, Bel et Ea; les tablettes des dieux; les arrêts de l'oracle du ciel et de la terre; le cèdre aimé des grands dieux, que ceux-ci ont fait croître de leurs mains³ ».

1) Otfried Muller plaçait l'origine des mystères grecs dans de vieux cultes pélasges qui se seraient transformés en cultes secrets après l'invasion des Hellènes (Art. *Eleusinien* dans l'*Allgemeine Encyclopädie* (vol. XXXIII, 1840, sect. I).

2) A. Moret, *Mystères égyptiens*, conférence du Musée Guimet, Châlons, 1911, p. 1 et suiv.

3) Sayce, *Religion of ancient Assyria and Babylonia*, Hibbert Lectures of, 1887, pp. 240-241.

Lenormant, de son côté, estime que cette cérémonie symbolique se jouait dans les temples « comme une sorte de mystère¹ ».

Chez les Sémites occidentaux, C. P. Tiele a montré que Byblos et d'autres centres des cultes Syriens avaient leurs initiations dès avant la conquête du pays par les Assyriens². — L'Ancien Testament fait plus d'une allusion à des mystères que condamnaient les prophètes³ et William Simpson, au cours d'un ouvrage très suggestif, s'est demandé si le séjour de Jonas dans le corps de la baleine n'était pas la traduction mythique d'une initiation où l'on aurait fait séjourner le néophyte dans la carcasse d'un cétacé représentant le Shéol⁴. — Dans l'Inde, on était brahmane par droit de naissance, mais nul ne pouvait exercer les fonctions sacrificatoires sans avoir passé par une initiation compliquée.

Même l'asservissement d'une nation par des conquérants qui professent d'autres cultes est de nature à développer plutôt qu'à décourager les initiations. Tantôt ce sont les vainqueurs qui organisent des initiations à l'usage des populations désireuses d'embrasser le culte du dieu victorieux. Ainsi la religion maçdéenne était une religion essentiellement nationale. On naissait adorateur d'Ormuzd et de Mithra, en même temps que Mède ou Perse⁵ et toute l'initiation s'y bornait à l'admission des enfants, quand ils atteignaient un certain âge. Lorsque les Achéménides eurent étendu leur domination jusqu'à la Méditerranée, le maçdéisme, pour devenir accessible à tous leurs sujets, dût organiser les initiations mithriaques, qui devaient être appelées à une si haute fortune dans le monde occidental.

1) F. Lenormant, *Premières Civilisations*, Paris, 1874, t. II, p. 85.

2) C. P. Tiele, *Religions de l'Égypte et des Peuples sémitiques* (trad. franç.) Paris, 1881, pag. 296.

3) Robertson Smith, *Religion of the Semites*, London, 1894, p. 358 et suiv.

4) William Simpson, *The Jonah Legend, a suggestion of interpretation*, London, 1899, pp. 97 et suiv.

5) F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, vol. I, 239.

Tantôt, au contraire, ce sont les vainqueurs eux-mêmes qu'attirent les cultes des vaincus. Après la subjugation d'Eleusis, les Athéniens ne purent se faire admettre dans les *sacra gentilia* des familles éleusiniennes vouées au culte de Déméter qu'en se soumettant aux formalités d'une initiation. Celle-ci, instituée exclusivement pour les citoyens de l'Attique, finit par s'ouvrir aux autres habitants de la Grèce et même à tous les sujets de l'Empire romain « comme un sanctuaire commun à toute la terre », κοινόν τὶ γῆς τέμενος, dit Aristide le rhéteur¹.

Toutes les religions étrangères qui se répandirent dans le monde romain assumèrent la forme de Mystères ouverts à ceux qui s'en montraient dignes ou simplement à ceux qui désiraient y pénétrer. Ainsi l'Initiation préparait l'avènement des cultes universalistes, en substituant à la nationalité, comme fondement du lien religieux, la communauté de croyances et de rites. Même les chrétiens ne se contentèrent pas longtemps de la simple immersion rituelle, telle qu'elle fonctionnait au sein de l'église primitive. Déjà dans saint Paul, le baptême est représenté comme une opération mystique qui associe les néophytes à la mort et à la résurrection du Christ. (*Coloss.* II, 12.) Les convertis gréco-romains la transformèrent en une initiation prolongée dont la phraséologie et le cadre furent empruntés au paganisme, suivant l'exemple donné par les gnostiques². Ceux-ci allèrent plus loin encore dans cette voie. Deux manuscrits, ayant appartenu à la secte des Valentinieniens, le *Pistis Sophia* et le *Livre du Grand Logos selon le Mystère*, décrivent quatre degrés d'initiation : le Baptême de l'eau « qui introduit dans le lieu de Vérité et le lieu de Lumière » : le Baptême du feu, « qui fait entrer parmi les héritiers du royaume de Lumière », le Baptême de l'Esprit;

¹) *Eleusinius*, édit. Dindorf, p. 415.

²) Edwin Hatch, *Influence of greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, Hibbert Lectures, London, 1890, p. 295 et suiv.

enfin « le Mystère qui oblige tous les Archontes à enlever les iniquités de dessus les Disciples et qui rend ceux-ci immortels¹ ». Chez les Druses, d'après les historiens arabes, Makrisi et Nowaïri, il n'y avait pas moins de neuf degrés d'initiation dans lesquels on enseignait successivement le sens caché du Coran, l'origine réelle de l'Univers, l'inaccessibilité du principe suprême et finalement l'équivalence de tous les cultes².

Les sectes chrétiennes du moyen-âge recoururent largement aux initiations dont le secret servait à les protéger contre les persécutions de l'orthodoxie; la faveur dont jouissait alors le symbolisme leur permettait d'attribuer à des textes ainsi qu'à des emblèmes parfaitement orthodoxes, ou du moins inoffensifs, une signification ésotérique qui était graduellement révélée aux néophytes. Même des détails aussi exclusivement techniques que les formules et les outils de l'art de bâtir purent ainsi recevoir, dans l'apprentissage des francs-maçons, une interprétation morale ou philosophique qui en a maintenu l'emploi jusqu'à nos jours dans les initiations de l'ordre franc-maçon-nique, alors que celui-ci a complètement renoncé à tout caractère professionnel³.

Il est à remarquer que l'initiation, tout en gardant ses formes au cours de cette évolution, a quelque peu changé d'objet en passant de la magie au service de la religion. Ce qu'on vint désormais lui demander, c'était de mieux connaître et d'approcher plus intimement les dieux qu'on tenait pour les vrais maîtres de la destinée. D'où, chez les néophytes, des sentiments nouveaux de curiosité, d'émoi, d'angoisse même, mêlés à un ardent désir de communion avec leur idéal religieux et moral. Les rites qui leur donnaient accès au monde sacré, que ces cérémonies eussent été primitivement en rapport avec

1) Amélineau, *Gnosticisme égyptien*, Paris, 1887 p. 243 et suiv.

2) Sylvestre de Sacy, *Exposé de la Religion des Druses*, Paris, 1838, p. LXXIV et suiv.

3) R. F. Gould, *Concise History of Freemasonry*, London, 1904, pp. 127; 304 et suiv.

le changement des saisons, les révolutions des astres ou les transformations des semences, — offraient un rythme de périodicité et d'alternance que l'initié appliquait à son propre destin. Dans le drame liturgique auquel il assistait et participait, il voyait désormais la passion d'un dieu, c'est-à-dire un sacrifice divin dont il était personnellement appelé à recueillir le bénéfice. Tout le symbolisme des mystères antiques s'orienta dans cette direction. Le but de l'Initiation redevint ainsi la conquête d'un avantage individuel, mais sur un autre plan : « Grâce à ces beaux mystères qui nous viennent des dieux », lit-on dans une inscription éleusinienne, « le trépas n'est pas un mal pour les mortels, mais un bien¹ ».

Dans les Mystères d'Eleusis dont on ne peut guère contester le caractère originellement magique ou magico-religieux, visant à assurer l'abondance des moissons de l'Attique, cette évolution s'était déjà produite à l'époque où fut composé l'hymne homérique à Déméter, puisque on y proclame que la destinée posthume des mortels ne sera pas la même, suivant qu'ils ont été initiés ou non aux rites sacrés de la déesse². Une évolution analogue se constate, dès une époque fort reculée, dans les Mystères de l'Égypte, de la Chaldée et de l'Asie-Mineure.

Suivant M. Paul Foucart, un cours de géographie infernale était le principal objet de l'initiation éleusinienne et d'autres mystères encore³. On s'y serait proposé uniquement d'apprendre la route à suivre après la mort pour atteindre le séjour des bienheureux. Il est admissible que cette préoccupation ait figuré parmi les espérances qui attiraient le vulgaire. Mais elle est insuffisante pour expliquer l'impression moralisante que les cérémonies initiatrices ont laissé chez certains esprits supérieurs de l'antiquité classique : Platon, Andocide, Plutarque, Cicéron, etc. Peut-être la thèse se justifie-t-elle en ce

1) 'Εφήμερις 'Αρχαιολογική, Athènes, 1883, p. 82.

2) *Homeri Carmina-in Cererem*, v. 480. (éd. Didot).

3) *Recherches sur les mystères d'Eleusis*, 1^{re} Mémoire, p. 33 et suiv. Paris, 1885.

qui concerne les mystères de l'Égypte où M. Foucart voit, d'ailleurs, le proto-type des mystères d'Eleusis.

Quoi qu'il en soit, que la Résurrection d'Osiris célébrée dans les Mystères égyptiens ait été à l'origine un mythe agricole ou solaire, elle était devenue de bonne heure un symbole de la destinée humaine et un gage de survivance. Chaque défunt était censé un Osiris, comme en témoigne le Livre des Morts, dont un exemplaire était placé à côté de la momie, pour lui fournir les formules magiques et les mots de passe qui devaient permettre de franchir les diverses régions du monde souterrain et, après un jugement solennel sur sa conduite terrestre, de gagner sain et sauf l'esquif du Soleil, la Bonne Barque de la Résurrection : « Aussi vrai qu'Osiris vit, proclament des textes fréquents, le défunt lui aussi vivra : aussi vrai qu'Osiris n'est pas anéanti, lui non plus ne sera pas anéanti¹ ». C'est avec cette signification symbolique que les Mystères d'Isis transporteront le drame osirien dans le monde gréco-romain. On se rappelle en quels termes Apulée décrit à mots couverts son initiation dans ces Mystères : « Je me suis avancé aux confins de la mort et après avoir foulé le seuil de Proserpine, j'en suis revenu, porté à travers les éléments. Je me suis approché des dieux souterrains et des dieux célestes, je me suis tenu près d'eux et je les ai adorés² ». Le Grand Prêtre d'Isis, dans ses instructions préliminaires l'avait du reste prévenu que l'Initiation était « une sorte de mort volontaire avec une autre vie en perspective ».

En Phénicie, les Mystères d'Adonis se développèrent dans la même voie. Ils étaient considérés comme indispensables pour assurer la fécondité des champs et la multiplication des troupeaux. Cependant, suivant Tiele, on avait coutume de les célébrer également à la mort des jeunes gens remarquables pour

1) F. Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*. Paris, 1903, p. 121.

2) Apulée, *Métamorph.*, lib. XI. éd. Didot, p. 409-411.

leurs talents, pour leurs vertus ou simplement pour l'affection dont ils étaient entourés¹. C'était un véritable Office des Morts, en vue de leur assurer un meilleur sort au delà du trépas. — Les Mystères du dieu Phrygien Attis se mouvaient originellement dans le même cadre naturiste. Transportés à Rome, où ils furent célébrés pendant plus de six cents ans, ils comportaient, d'après un auteur chrétien du IV^e siècle, la cérémonie suivante : Le dieu était couché sur un lit funèbre dans l'obscurité du sanctuaire « On déplorait sa mort avec d'amères lamentations ; ensuite on introduisait la lumière et l'hiérophante, après avoir ondoyé le néophyte, entonnait lentement ce distique : « Courage, myste, maintenant que le dieu est sauf, pour nous également ce sera le salut² ». Alors commençait la fête des Hilaries.

Il y avait aussi en Grèce les Mystères dionysiaques, se rapportant surtout à la culture de la vigne et comportant des rites bacchiques ou orgiaques, plus ou moins mélangés d'infiltrations orientales. « Il y est parlé de Dionysos, écrit Plutarque, comme d'un dieu qui est perdu, qui disparaît, qui abandonne la vie et qui est engendré à nouveau³ ». Pour montrer le sens qu'avait pris cette initiation à la fin du paganisme, il suffit de rappeler la lettre de ce même Plutarque à sa femme pour la consoler de la mort de leur fille : « Tu entendras d'autres soutenir qu'après la dissolution du corps, il n'y a plus ni mal, ni affliction. C'est une doctrine dont je te sais préservée tant par les principes hérités de tes pères que par les symboles sacrés en usage dans les Mystères de Bacchus, que nous connaissons pour nous les être communiqués l'un à l'autre⁴ ».

1) G. P. Tiele, *Histoire comparée des anciennes Religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*, trad. Collins, Paris, 1882, pp. 291-296.

2) Maternus, *De Errore profan. relig.*, éd. Migne, t. XII, p. 1002. Voir aussi Cumont. *op. cit.*, p. 63.

3) Plutarque, *De El ap. Delph.*, 9, 989 B.

4) Id., *Consolatio ad uxorem*, X.

III. — RITUEL DE L'INITIATION.

Les formalités de l'Initiation — que celle-ci soit de nature magique ou religieuse — offrent de notables ressemblances. Andrew Lang leur assigne, comme caractères communs, les traits suivants : 1° Des danses mystiques ; 2° l'emploi de la crécelle (*bull roarer*) ; 3° un badigeonnage de l'initié, suivi d'un lavage de l'enduit ; 4° Des exercices avec des serpents et autres « insanités » (*mad doings*¹). Il me semble qu'on pourrait y ajouter ces détails ; 5° une simulation de mort et de résurrection ; 6° l'octroi d'un nom nouveau aux initiés ; 7° l'usage de masques et d'autres travestissements. — Quoi qu'il en soit, on peut dire que l'Initiation comporte : A) une série de formalités qui relâchent et dissolvent les liens du néophyte avec son milieu antérieur ; B) une autre série de formalités qui l'agrègent au monde surhumain ; C) une exhibition d'objets sacrés, ainsi que des instructions relatives à leur nature ou leur destination ; D) des rites de retour ou de réintégration, qui signalent la rentrée de l'initié dans le monde profane². Ces rites, surtout ceux des trois premières catégories, se rencontrent, avec plus ou moins d'importance, dans toutes les initiations, aussi bien chez les sauvages que chez les civilisés.

A. *Rites de séparation*. — Chez les non civilisés, dans toute initiation quelque peu sérieuse, le néophyte doit quitter sa famille ; s'isoler ; se soumettre à toute espèce de restrictions et de *tabous* ; subir des lustrations, des aspersion, des purgations, des jeûnes, des flagellations, même des mutilations, telle la circoncision ; enfin se prêter à une célébration de ses

1) Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion*, London, 1887, p. 282.

2) M. Van Gennep y ajoute les rites ou périodes de marge, qui ont pour objet de faciliter les changements d'état, sans secousses violentes ni arrêts brusques de la vie individuelle et collective ; cf. *Rites de passage*, p. 14.

propres funérailles ou du moins feindre d'avoir quitté ce monde¹. Quelquefois, ce sont les esprits qui viennent l'enlever, revêtus de masques correspondants à leur physionomie prétendue ; ils le transportent dans une hutte, un enclos, un lieu isolé, où il demeure en leur compagnie pendant des mois, voire des années, comme en Afrique, en Amérique, en Nouvelle Guinée, etc. Même lorsque l'Initiation se borne à une simple transmission de pouvoirs magiques, elle suppose un déplacement au pays d'outre tombe. Chez les Esquimaux un *angekok* fait tomber en syncope l'aspirant-magicien, dont l'âme s'en va parcourir les profondeurs du ciel, de la mer et de la terre, pour y apprendre les secrets de la nature ; puis elle vient ranimer le corps qui est resté étendu sur la terre gelée ; le patient sera désormais *angekok* à son tour².

Il est superflu d'insister sur le recours à cette mort simulée dans les initiations antiques. Les principaux Mystères comportaient, comme le dit Lampride, à propos des Mystères mithriaques, quelque chose de semblable à une immolation « qui se racontait ou se simulait en vue de produire un vain effroi ». L'empereur Commode, qui remplissait un jour les fonctions de mystagogue, prit son rôle au sérieux et occit réellement le malheureux patient³.

B) *Rites d'Affiliation*. — Presque partout les cérémonies funèbres impliquent une affiliation du défunt à la société des morts en même temps qu'une rupture avec son milieu antérieur ; faute de quoi, le fantôme sera réduit à errer sur terre et à tourmenter les vivants qui lui ont refusé ce dernier service.

1) Ce symbolisme a même passé dans nos Ordres religieux. Chez les Bénédictins, dans la « Profession de vœux », qui est une vraie initiation, moins l'obligation du secret, le novice s'étend sur le sol entre quatre cierges. On le couvre du drap mortuaire ; l'assistance entonne sur lui le *miserere* ; puis il se relève, embrasse tous les assistants et s'en va communier entre les mains de l'Abbé. (*Dictionn. de Théol. Catholique*, Paris, Grange, 1853, pp. 184-185).

2) Hubert et Mauss, *Théorie générale de la Magie*, dans *l'Année Sociologique* vol. VII (1902-1903), p. 38.

3) Lampride, *Commodus*, chap. IX.

Platon a écrit à juste titre (*De Animâ* II, 5) : τελευθῶν, τελεισθαι., « mourir, c'est être initié ». Il aurait pu aussi bien renverser l'équation et dire être initié, c'est mourir. Mais ce n'est mourir que pour renaître dans des conditions préférables. La parole de Saint-Paul : *Ce que tu sèmes ne prend point vie à moins de mourir* (I Cor. XV, 36) est une réflexion qui a dû se présenter à l'esprit, du jour où l'homme a conçu la possibilité d'une vie meilleure dans le domaine du sacré. Aussi se rencontre-t-elle à peu près partout où il y a des initiations, qu'il s'agisse de primitifs ou de civilisés ¹.

C'est surtout dans le Paganisme classique que ce rythme de mort et de résurrection apparaît comme rite central et prépondérant de l'Initiation, qu'il s'agisse de *Mystères* de provenance orientale ou d'origine incontestablement hellénique. On y représente partout la *passion* d'un être divin ou quasi-divin immolé par quelque monstre malfaisant ou infernal, puis retrouvé et ranimé à l'intervention de quelque divinité supérieure. A la vérité, il ne s'agit pas toujours d'une immolation. La mort peut être naturelle ou inexplicée. L'essentiel, c'est qu'il y ait descente voulue ou forcée dans le monde des morts. A Eleusis, Coré est enlevée vivante par le roi des Enfers et retenue captive jusqu'au jour où Pluton sur l'ordre de Zeus, devra

1) J'en ai réuni, au cours des articles que j'ai publiés dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, à propos des Mystères d'Eleusis (1902, t. II, pp. 340 et suiv.), quelques exemples caractéristiques, empruntés à des voyageurs ou des ethnographes qui ont décrit les coutumes des indigènes en Australie, en Polynésie, en Nouvelle-Guinée, en Silésie, en Virginie, etc. J'y ai aussi signalé (p. 192), à la suite de Lang, l'étonnant parallélisme entre le drame joué dans les Eleusinies et le mythe qui, d'après le P. De Smet, servait de thème vers 1840, aux Mystères des Potonotomies, dans l'Orégon. Plus récemment, M. Walter Fewkes, décrivant les rites secrets qu'exécute, chez les Moquis de l'Arizona, la confrérie de l'Antilope et du Serpent, rapporte qu'on y représente devant les initiés les aventures d'un personnage nommé Ti-Yo, son passage au monde des esprits, les épreuves qu'il y subit et son retour dans le monde des vivants, auxquels il rapporte la connaissance des rites destinés à provoquer la pluie (Walter Fewkes, *The Snake Dance of the Moquis*, dans le *Journal of American Ethnology and Archaeology*, Boston, vol. IV, 1894).

la rendre à sa mère éplorée. Cependant il semble bien que les initiés participaient à cette destinée tragique. A Eleusis, écrit Proclus. — qui devait s'y connaître —, « Proserpine, avec le concours de Pluton, restitue une âme à ceux qu'elle a préalablement frappés de rigidité et de mort »¹. Dans les Mystères de Mithra, le drame liturgique se rapporte plus particulièrement à la descente des âmes dans les corps humains, ainsi qu'à leur retour ascensionnel vers l'empyrée à travers les sept sphères planétaires. C'est sans doute à cette dernière partie du rite mithriaque que Tertullien fait allusion quand il écrit que ces Mystères comportaient « une scène de résurrection », *imaginem Resurrectionis*².

Comment agissent ces rites pour produire leur effet sur la personne du néophyte ?

1° Par une production d'influences mystiques qui modifient sa nature spirituelle et même physique. Chez les Australiens, ces influences se matérialisent sous forme de cailloux ou de morceaux de quartz qui sont censés s'introduire dans le corps du candidat-magicien³. Parmi quelques peuplades, on admettait même que ses entrailles étaient renouvelées. Ailleurs encore, c'est un serpent qui s'est introduit dans sa tête⁴.

2° Ou bien, il y a substitution, voire superposition, d'une âme nouvelle qui descend du monde des esprits. M. Frazer a établi la fréquence de cette explication. Mais il a été trop loin en attribuant invariablement cette prise de possession à un totem qui communiquerait sa propre âme aux néophytes, tout en gardant sa propre individualité. En effet, il n'y a pas de raison pour que l'âme ainsi incarnée ne procède point d'une autre source. Il se peut très bien que cet agent nouveau ne soit pas une personnification ou une entité, mais simplement une

1) Proclus, *In Plat. Théolog.*, 371.

2) Tertullien, *De prescript. herætic.*, 40.

3) Mauss, *Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*. Paris, 1904, p. 16.

4) Ibid., p. 43.

qualité, une vertu, un afflux de *mana*, un don de grâce, introduit dans le corps ou l'esprit du néophyte, par le sacrement de l'initiation, pour purifier et renouveler sa nature intime.

3° Par une application plus accentuée de l'idée de régénération, l'initié repasse à l'état d'embryon : Chez les Nosaïris du Liban, l'initiation était assimilée à un enfantement et le néophyte recevait l'appellation de fœtus, *alakali* (« caillot de sang »)¹. En Egypte, le Pharaon qu'on sacrait solennellement au cours de cérémonies qui avaient pour objet de l'assimiler à Osiris, devait s'envelopper dans la peau d'un animal, intitulée « la peau berceau », ou encore : « le lieu du Devenir, des transformations, de la vie renouvelée » ; cette peau remplissait aussi dans les funérailles des Egyptiens le rôle de linceul temporaire. Suivant M. Moret, une cérémonie analogue se célébrait au profit de certains personnages privilégiés dont on simulait ainsi le retour à l'état d'embryon, conformément à la légende de la résurrection d'Osiris ; c'est ce qu'on appelait « passer par la peau »². Nous retrouvons le même symbolisme dans l'Inde où le jeune brahmane devait également, au cours de son initiation, assumer l'attitude d'un embryon, en se plaçant sur une peau d'antilope noire qui représentait la matrice³. A la suite de cette cérémonie, il était qualifié de *dvi-ja* « deux fois né ». Notons que les Latins employaient un terme analogue pour désigner celui qui avait passé par le bain sanglant, dans la cérémonie du taurobole ou du criobole : *in æternum renatus*.

4° Par le séjour temporaire du myste dans le monde des esprits.

Il n'est peut-être pas difficile, dans ce dernier cas, de reconstituer, en faisant appel aux constatations de la psychologie primitive, la filière des raisonnements qui ont conduit de la

1) René Dussaud, *La religion des Nosaïris*, Paris, 1900, p. 110.

2) A. Moret, *Mystères Égyptiens*, Châlons, 1911, p. 90.

3) *Satapatha Brahmana*, III, 2, 1, 6, (dans les *Sacred Books of the East*, t. XXVI, p. 27).

conception naturiste à la conception eschatologique de l'Initiation :

L'imagination, surtout dans les phases rudimentaires de la culture, est naturellement portée à faire de l'homme et de sa destinée le type et la mesure de toutes choses. Elle verra donc une mort suivie de résurrection dans le cours quotidien ou annuel du soleil, les phases de la lune, les vicissitudes périodiques de la végétation, voire les métamorphoses de certains animaux. Le folk-lore de nos campagnes était naguère rempli de génies agrestes et sylvains qui non seulement sont censés mourir en automne pour renaître au printemps, mais qui encore sont parfois représentés dans cette double opération par une victime réelle ou simulée, volontaire ou forcée¹. Ici intervient la croyance, fondement de la magie imitative, que l'homme, en mimant les phénomènes ou les événements dont il désire la reproduction, en facilite la réalisation. Représenter la résurrection du génie à la suite de son trépas, c'est provoquer la renaissance de la végétation, de la lumière ou des autres forces périodiques qu'il personnifie. Mais alors se produit, par une nouvelle application de raisonnement analogique, une sorte de choc en retour : l'homme, en symbolisant les faits et gestes de ses dieux, croit s'identifier à leurs destinées. Un voyageur rapporte que certains peuples de l'Afrique centrale se prosternent devant la nouvelle lune en s'écriant : « Puisse ma vie être renouvelée comme la tienne vient de l'être »². Les Néo-Zélandais et dans une autre partie du monde, les Virginiens, croyaient que le soleil descend chaque soir dans une caverne, située à l'Occident, où il acquiert une vie nouvelle en se baignant dans une sorte de fontaine de Jouvence et que si l'homme pouvait en faire autant il deviendrait immortel³.

Je ne puis entrer ici dans le détail de tous les rites qui

1) Voir Mannhart, *Die Korndaemonen*, Berlin, 1866; Frazer, *The golden Bough*, Londres, 1900 passim.

2) Merolla, *Congo*, cité dans E. B. Tylor, *Civilisation primitive*, t. I, p. 389.

3) E. B. Tylor, même ouvrage, t. I, p. 385.

achèvent d'agréger le néophyte au monde surhumain. Parmi eux figurent ceux que j'ai signalés plus haut à la suite d'Andrew Lang. Il est bizarre que presque partout, au dire des non-civilisés, on croie entendre la voix des esprits dans le bruit produit par la crécelle ou par quelque autre instrument analogue au jouet ronflant que nos enfants intitulent un *diable*; mais il reste à démontrer qu'un engin de ce genre était d'un emploi général dans les initiations des mystères classiques. — Le badigeonnage d'argile, de craie ou d'autres substances colorantes est un rite très-fréquent; mais il ne faut pas confondre le lavage qui s'ensuit avec les lustrations qui ont pour objet de débarrasser le candidat de ses effluves pernicieuses et qui rentrent plutôt dans les rites de séparation. — D'autre part, les mutilations que j'ai rangées parmi ces derniers (circoncision, extirpation d'une dent, ablation d'une phalange, etc.) peuvent former également des rites d'agrégation, en tant qu'ils ont pour objet d'éprouver le courage des néophytes et leur force de résistance, ou de leur imposer une marque par laquelle ceux-ci se reconnaîtront entre eux. — La danse, comme le fait déjà observer Lucien, quand il écrit que « on ne trouve pas un mystère où l'on ne danse point »¹, peut, en effet, être regardée comme d'un emploi universel dans les initiations, à condition d'y comprendre tous les mouvements rythmés, depuis les *corroboris* où les Australiens imitent les faits et gestes de leurs totems jusqu'aux circumambulations qui tracent un cercle pour séparer les deux mondes, quand elles ne constituent pas un procédé magique, pour agir directement sur le cours de la nature. — L'application d'un nouveau nom à l'initié est souvent accompagnée de l'emploi d'une nouvelle langue, formée soit d'expressions et de tournures archaïques, soit de mots usuels qui empruntent une nouvelle intonation. — Signalons encore le fréquent recours à la communion, par laquelle les néophytes, parti-

1) Lucien, Περὶ Ὁρχήσεως, chap. XV, 277.

cipant à la nourriture des initiés, s'assimilent à leur nature, ou s'il s'agit d'un sacrifice, à la nature des dieux eux-mêmes.

C) *Communication des sacra*, — La communication des *sacra*, est à la fois le complément et l'objet essentiel des rites agrégatoires. Elle embrasse : a) des exhibitions; b) des actes; c) des instructions, triple distinction déjà établie par les anciens (à Eleusis : τὰ δεικνύμενα, ce qu'on montre; τὰ ἔρῳμενα, ce qu'on fait; τὰ λεγόμενα, ce qu'on dit.

a) Les exhibitions comprennent, soit des instruments magiques ou évocatoires (amulettes, charmes, reliques, les *churingas* des Australiens, certains coquillages, la crécelle des Peaux-Rouges et des Nègres, le contenu des sacs-médecine, le sistre des Egyptiens, le van, le ciste, le tympanon des Grecs¹), soit des objets représentatifs ou symboliques (simulacres et effigies diverses, masques d'animaux, épis de blé, etc), soit enfin des tableaux dessinés ou mimés qui figurent tantôt les aventures des êtres surhumains, tantôt des scènes empruntées à l'autre monde. De la sorte, l'initié apprend à connaître les habitants de ce monde supérieur, à se familiariser ou à s'identifier avec eux, à vivre leur vie.

b) Les rites varieront selon le but poursuivi, mais il faut distinguer ceux qui, ayant pour objet l'initiation proprement dite, ne s'appliquent qu'une fois à chaque initié lors de son affiliation au groupe, et ceux qui renouvelés périodiquement avec le concours des membres déjà initiés, constituent le but essentiel de l'institution. C'est la différence qui existait, dans la Discipline du Secret entre le Baptême et la Cène, au sein des premières Eglises¹.

c) L'instruction, qui se distribue parfois entre plusieurs degrés porte nécessairement sur le parti que les néophytes peuvent tirer de leur initiation. Mais elle s'étend généralement à

1) Peut-être est-ce à une distinction de ce genre que fait déjà allusion le vers 481 de l'hymne homérique à Déméter, où l'auteur semble mentionner successivement l'initiation et la participation aux mystères "Ὅς δ' ἀτελής ἱερῶν ὅς τ' ἔμμορος (Rev. de l'Hist. des Rel., 1902, t. II, p. 339).

d'autres objets encore que l'explication des rites et l'enseignement des formules. Elle comprend la communication du vrai nom des personnages divins; les théogonies et les cosmogonies, l'histoire mythique, le droit coutumier, la pratique de certains arts; les obligations morales et sociales, les *tabous*, les lois du mariage. Chez les Bassoutos, on crie aux initiés : « Soyez hommes, craignez le vol, craignez l'adultère. Honorez vos père et mère. Obéissez à vos chefs¹ ». Ces injonctions rappellent les lois attribuées à Triptolème que Saint-Jérôme dit avoir été gravées dans le sanctuaire d'Eleusis : « Honorer ses parents, vénérer les dieux par des offrandes, ne pas détruire les êtres vivants »².

Les révélations peuvent même comporter dans des cas exceptionnels, sous la pression d'une culture plus avancée, une interprétation prétendument rationnelle des croyances vulgaires, voire une philosophie religieuse qui s'accordent avec les vues les plus avancées de l'époque. Cicéron affirme que les explications fournies dans les mystères d'Eleusis « ramenées à la raison, nous révèlent la nature des choses plus que celle des dieux ». En tout état de cause, cet enseignement reste protégé par l'obligation du secret, que les initiés ne peuvent enfreindre sans s'exposer aux conséquences fatales les plus graves. Cependant, comme le fait observer Sénèque à propos des Mystères de son temps, le secret ne peut guère s'appliquer qu'aux *sacra*, c'est-à-dire aux formules incantatoires, à l'explication ésotérique des symboles, aux signes par lesquels se reconnaissent les initiés; il ne pouvait couvrir des préceptes de philosophie, si philosophie il y a, qui déjà avaient libre cours parmi les profanes³.

D) *Rites de retour*. — L'initié ne réussit que rarement à se maintenir à demeure dans le domaine du sacré. De toute façon il devra renouer des relations avec le monde profane. Mais il

1) Cazalis, Paris, 1860, *Les Bassoutos*, p. 278.

2) Saint-Jérôme, *Adv. Jovinianum*, lib. II, c. XIV.

3) Sénèque, *Épist.* VCV.

n'y rentrera pas tel qu'il en est sorti. Comme il y reparaît chargé d'influences mystiques et par suite dangereuses pour les non-initiés il faudra en quelque sorte le *détabouer*, et l'agrèger de nouveau à son milieu originel. Il devra donc se soumettre pendant une certaine période à des règles de silence et d'abstinence. Bien plus, comme il est censé revêtu d'une personnalité nouvelle, il devra souvent feindre d'avoir tout oublié de son existence antérieure et d'avoir tout à réapprendre de la vie ordinaire. Au Congo, il fait semblant de ne plus savoir ni marcher ni manger par lui-même; on doit le nourrir quelque temps comme les nouveaux-nés. En Virginie, il devait se remettre à apprendre la langue de sa tribu. Dans la Nouvelle-Guinée, il doit rentrer dans sa demeure à reculons. Parmi les brahmanes, il jette ses vêtements à la rivière pour revêtir un costume neuf. Ces précautions ne sont que transitoires. Néanmoins, l'initié demeure toute sa vie soumis à une discipline spéciale plus ou moins stricte. Il portera quelquefois une marque, un vêtement, un insigne particuliers, le cordon des brahmanes, la robe blanche des Esséniens et des Pythagoriciens etc.; il devra aussi respecter certains tabous et éviter certaines fréquentations. En tout cas, il en retire un notable prestige aux yeux du vulgaire. Quand on a parcouru le monde de l'au-delà, fût-ce comme le Dante, il en reste toujours quelque chose.

GOBLET D'ALVIELLA.

LE TEXTE ARMÉNIEN DE L'ÉVANGILE

D'APRÈS MATTHIEU ET MARC

Il en est de la littérature arménienne comme d'autres littératures médiévales et contemporaines : elle a pour base et pour point de départ la version de la Bible ou d'une partie de la Bible.

En ce qui concerne l'arménien, il semble bien que la traduction des quatre évangiles et celle des Psaumes aient été les premiers documents employés, et qui servirent de normes pour la langue arménienne chrétienne à ses débuts.

La version arménienne de l'Évangile, étant donné la position géographique de l'Arménie, a été exécutée ou sur un original syriaque (l'Arménie méridionale avoisinant les centres syriaques d'Édesse et de Nisibe), — ou sur un original grec (l'Arménie septentrionale se rattachant de préférence à des centres de culture byzantins, entre autres à Césarée de Cappadoce). Il ne faut pas oublier non plus la grande importance d'Antioche à ce moment, l'éclat de son école que renforçait, dans l'admiration des fidèles, sa longue tradition chrétienne¹.

En somme, le problème se pose de savoir si le texte que nous

1) Notre attention a été appelée par une recension de *Revue Biblique*, 1919, p. 290, sur un commentaire d'Isaïe attribué à Chrysostome auquel la version arménienne ajoute à propos d'Isaïe, IX, 6 : « L'édition de Lucien n'est donc pas mauvaise, et même elle est meilleure et plus exacte que le texte des Palestiniens ». Or, précisément, l'édition de Lucien pour ce verset d'Isaïe offre une variante importante. On raisonne généralement dans l'hypothèse où le traducteur n'a devant lui qu'un texte déterminé. Tout au contraire, dans le cas particulier que nous signalons, — si, comme il est permis de le supposer, l'addition à la version arménienne du commentaire de Chrysostome est bien du traducteur arménien, — nous voyons que ce traducteur ne se contentait pas de traduire purement et simplement l'opuscule de Chrysostome ; mais qu'il recourait

possédons de l'Évangile arménien a été traduit sur un original grec, ou sur un original syriaque.

Si haut que l'on remonte dans la tradition arménienne, on se trouve en présence de deux données, à la fois parallèles et contradictoires; pour les uns, le texte arménien de l'Évangile a été d'abord traduit sur un original syriaque, puis révisé sur des textes grecs, au cours des siècles. Pour d'autres, au contraire, ce texte arménien a été traduit directement et dès le début, sur un original grec; ce texte grec serait constantinopolitain, et des traducteurs arméniens auraient ensuite confronté avec des représentants de la famille grecque alexandrine.

A la suite de ces données traditionnelles arméniennes, les modernes sont allés répétant, ou que le texte arménien de l'Évangile était traduit sur le grec, ou qu'il l'était sur le syriaque. Aucun, à notre connaissance, ne s'est donné la peine de rechercher si l'on pouvait déterminer, par voie philologique, l'original sur lequel a été exécutée la version arménienne.

C'est à essayer de résoudre ce problème qu'est consacrée étude que la Faculté des lettres de l'Université de Paris m'a fait l'honneur d'accepter comme thèse principale de doctorat¹.

★★

Trois moments successifs ont déterminé la position de la question.

A. — On a d'abord étudié les différents représentants du texte arménien de l'Évangile.

aux sources, qu'il avait même sous les yeux divers textes grecs et qu'il lui demangeait de faire œuvre critique. Par analogie, on pourrait se demander si la traduction arménienne des évangiles ne fut pas établie, non sur un texte grec d'une famille déterminée ou sur l'ancien texte syriaque, mais par confrontation de différents textes grecs et syriaques. On constatera que les résultats auxquels nous avons abouti n'excluent pas d'une façon absolue cette hypothèse; mais nous estimons plus probable une autre conclusion admettant simplement des retouches postérieures d'après des textes grecs et syriaques.

1) *Le Texte arménien de l'Évangile d'après Matthieu et Marc*. — Paris, 1919, un vol. in-8° de LXXII-647 pages.

B. — On a ensuite comparé ce texte arménien avec les textes congénères, latins, syriaques et grecs, et on est arrivé à une première conclusion, à savoir que l'arménien a été traduit sur le grec.

C. — On a enfin essayé de déterminer à quel groupe de manuscrits grecs appartient le texte sur lequel a été faite la version arménienne, et l'on est arrivé à cette deuxième conclusion, que la version arménienne représente un original grec sous-jacent, fortement apparenté au Codex Bezae (D) et au texte du tétraévangile de Koridethi (Θ).

En dernier lieu, et en manière de conclusion générale, on a signalé cette particularité que tous les textes arméniens consultés emploient le mot « en dalmate » dans le sens de « en latin », ce qui permettrait de dater le texte actuellement connu de l'Évangile arménien d'une époque avoisinant sensiblement le milieu du vi^e siècle.

Ces trois moments de la présente étude étant ainsi sommairement indiqués, il convient d'en reprendre l'exposé, en entrant dans quelques détails.

A. — La meilleure édition du texte critique de l'Évangile arménien a été donnée par le Mekhithariste Zohrab, dans son édition intégrale de la Bible, en 1805. Ce savant a consulté 9 mss. pour établir le texte de la Bible, et une trentaine pour le texte de l'Évangile. Il a pris comme base de son édition le texte d'un manuscrit copié en 1319, et qui est devenu le n° 1 du catalogue des mss. arméniens de la bibliothèque de Saint-Lazare à Venise, publié récemment par le P. Basile Sargisian.

Zohrab indique en bas de page les principales variantes du texte, mais sans désigner exactement les mss. auxquels il emprunte ces variantes. Son texte est excellent, mais il est du xiv^e siècle, et l'on est en droit de supposer que ce texte a subi des contaminations latines ou occidentales, du fait des rela-

tions intimes qui s'étaient établies au moyen âge entre l'Occident et le royaume arménien de la Cilicie.

Il nous a paru qu'une étude critique du texte arménien de l'Évangile devait reposer sur les témoins les plus anciens et le plus exactement datés de ce texte.

Au cours d'une mission en Arménie et de différents voyages en Europe, j'ai dépouillé successivement :

1° le texte de l'Évangile conservé à l'Institut Lazareff de Moscou, et copié en 887 ;

2° le texte de sept mss. conservés à la bibliothèque pontificale d'Etchmiadzin, dont le plus ancien (E 229) date de 989, et le plus jeune (F), date de 1099.

3° le texte de 2 mss. de la bibliothèque des PP. Mekhitharistes de Saint-Lazare à Venise, le ms. dit de la reine Mlqê (902), et celui d'Andrinople, copié dans cette ville en 1007.

L'enquête a donc porté sur des mss. allant du ix^e au xi^e siècle. Elle a ensuite révélé que, contrairement à toute attente, il n'y a pas lieu de chercher à établir des familles de mss. arméniens, comme on a été tenté de le faire pour les mss. grecs et les mss. syriaques du tétraévangile. Si nombreuses que soient les variantes relevées dans les divers témoins du texte arménien, on est arrivé à cette conclusion : un groupe de mss., que l'on désignera par la lettre Z (initiale du nom de Zohrab), représente le texte correct de l'Évangile. Ce groupe comprend les mss. E 229. M. B. D. E. Ces mss. diffèrent assez peu entre eux. Les quelques variantes que l'on y relève montrent l'accord presque constant qui existe entre ces divers témoins de la tradition arménienne ancienne ; elles établissent d'autre part que tous les bons mss. semblent provenir d'un même archétype.

En face de ces bons mss., on en rencontre d'autres, qui offrent de nombreuses divergences par rapport au groupe Z. Ces mss. ne concordent pas davantage entre eux ; ils sont autant de représentants de traditions divergentes, et les particularités qu'ils présentent résultent de corrections, non d'une tradition ancienne. Les unes sont de simples erreurs, imputables

aux copistes ; les autres sont des corrections spéciales à chaque ms. A ce groupe, désigné par le sigle Mq (Moscou), appartiennent les mss. Mq (887), H (1007), A (1045), C (1057).

Les variations offertes par le groupe Mq ne constituent pas un système ; elles n'autorisent pas à distinguer une famille de textes que l'on désignerait par Z et une autre que l'on désignerait par Mq.

Les variantes, relevées par milliers, conduisent à ce résultat : le texte arménien est un ; il est représenté par de *bons* mss., que l'on range dans un groupe Z, et par d'autres mss. qui sont aberrants par rapport à Z, et que l'on range sous la domination de Mq. Les particularités, les erreurs, les contre-sens signalés au cours du travail, la persistance de certaines leçons spéciales au texte arménien, attestent à l'évidence que tous ces mss. remontent à un seul archétype, qui est actuellement inconnu.

*
* *

On ne saurait écarter *a priori*, sans les soumettre à un examen consciencieux, les hypothèses d'après lesquelles le texte arménien de l'Évangile aurait été traduit sur un original latin ou sur un texte syriaque.

En ce qui concerne le latin, les quelques ressemblances relevées sont contrebalancées par des dissemblances si capitales et si nombreuses qu'on ne saurait songer à proposer une filiation d'original à version entre le latin et l'arménien. Il en résulte que les quelques analogies signalées entre ces deux textes sont de simples accidents, ou proviennent de la version latine du texte bilingue de D. Cette dernière constatation suffit à expliquer les latinismes de la version arménienne.

Quant au syriaque, il a fallu entrer dans un examen plus approfondi de la question. On n'a pas le droit d'écarter *a priori* une hypothèse qui repose sur une tradition, en soi déjà fort respectable.

Les affirmations de Robinson (p. L) sont si catégoriques,

elles ont été admises, pour ainsi dire d'autorité, par un si grand nombre de critiques et d'exégètes, qu'il a presque fallu faire preuve d'un grand courage pour ne pas les adopter et se ranger à l'avis de ce savant. Et cependant, l'examen de chaque exemple avancé par Robinson a démontré péremptoirement que l'arménien n'a pas été traduit sur le syriaque.

Un résultat analogue a été obtenu par l'examen direct du syriaque et de l'arménien. Soit qu'il s'agît du vieux syriaque, soit que l'on considérât le texte de la Pechitto, on a constaté que dans la plupart des cas les ressemblances sont balancées par des dissemblances. Soit comme qualité, soit comme quantité, les rapports étroits que l'on relève entre le syriaque et l'arménien sont presque toujours contre-balancés par des désaccords non moins topiques, et dans les cas de ressemblance frappante entre le syriaque et l'arménien, le phénomène ne se produisait pas d'une façon exclusive du grec. Aussi, après avoir examiné un nombre respectable de passages, a-t-on été amené à cette conclusion : dans un grand nombre de cas, l'arménien concorde avec le syriaque en général, mais la variante se retrouve en grec ou ailleurs. On a pris soin de relever scrupuleusement les cas, assez rares au demeurant, où la concordance n'existe qu'entre l'arménien et le syriaque seul. De tels cas sont intéressants à relever et à signaler ; ils ne sont pas suffisants pour établir une filiation directe et certaine de l'arménien par rapport au syriaque. Il s'est alors trouvé établi que la version arménienne n'a pas été faite sur le vieux syriaque. Elle ne l'a pas été davantage sur la Pechitto, qui est elle-même une version exécutée et révisée sur un original grec.

Il convient dès lors d'envisager l'hypothèse d'une version arménienne faite sur le grec.

B. — Dès que l'on aborde l'étude des rapports existant entre la version arménienne et un original grec, on est frappé de l'extrême ressemblance qui existe entre ces deux textes. Dans des cas fort nombreux et dont j'ai donné d'abondants exemples, la

phrase arménienne semble *calquée* sur la phrase grecque. Toutefois, ce calque pourrait ne pas paraître suffisant pour établir la filiation d'original à version entre le grec et l'arménien. Ce calque s'expliquerait, à la rigueur, par une série de révisions opérées sur le grec.

Poussant l'analyse plus avant, on relève dans l'arménien quelques erreurs, quelques contresens qui ne s'expliquent ni par le latin, ni par le syriaque; ils ne trouvent d'explication qu'en recourant à l'hypothèse d'un original grec. Ainsi, Mt. V, 18, l'arménien *yôt mi or nchanakhéts mi é* « un yôt qui est une pointe de lettre » pour rendre le grec : ἰῶτα ἢ ῥήματα « un iota ou une petite pointe de lettre ». Le texte grec portait H qu'il fallait lire H' « ou ». Les Arméniens ont compris H' « qui » d'où leur faute de traduction. Une telle erreur ne saurait s'expliquer, ni en parlant d'un original syriaque, ni en supposant une série de révisions faites sur le grec. Cette faute a été faite dès la première version arménienne et cette version, pour ce cas spécial, est sûrement exécutée sur un original grec.

De même, en Lc. III, 23, l'arménien porte : *orots orpés kardzér orai yóséphah* « ... dont (desquels) comme il pensait, fils de Joseph ». Le grec portait : ὢν υἱός « étant fils ». Les traducteurs arméniens ont confondu ΩΝ, « étant » avec ΩΝ génitif pluriel de l'adjectif conjonctif ὅς, ῥή, ὅ « qui » et ont traduit par « desquels ». Une pareille faute ne peut s'expliquer par l'hypothèse d'une version exécutée sur un original syriaque.

De même, l'examen des *sémitismes* renfermés dans le grec et dans l'arménien tend à prouver que l'arménien a traduit directement sur le grec. Dans toutes les expressions arméennes relevées, l'arménien a la forme fautive du grec, contre la forme exacte du syriaque.

Ces exemples, il est vrai, pourraient ne pas paraître suffisamment probants. On a alors examiné le *procédé de traduction* et l'on a recherché comment l'arménien, sans calquer, mais en étant le plus fidèle possible, a rendu, soit dans la construction

de la phrase, soit dans la formation des mots composés, l'original sur lequel était faite la version. Ici encore, le résultat obtenu a été nettement en faveur d'une traduction exécutée sur le grec.

D'autre part, l'étude des *noms propres*, si fréquents dans le texte évangélique, a amené à une conclusion analogue, à savoir que l'arménien suit la graphie du grec, sauf de très rares exceptions.

Les quelques cas où les noms propres du texte arménien reproduisant la forme sémitique sont ceux de noms existant en arménien avant l'époque de la traduction, et que les traducteurs ont acceptés tels quels, comme par exemple : Babel, Mariam, etc.

Les mots qui ont une chuintante en sémitique n'en ont ni dans le grec ni dans l'arménien.

Enfin, un dernier paragraphe, consacré à l'examen des *divergences* entre l'arménien et le grec, a permis d'établir, après comparaison avec le syriaque, que ces divergences s'expliquent, non par l'influence d'un original sémitique, mais par la grammaire arménienne, par l'usage arménien, par ce qui constitue le caractère propre d'une langue littéraire et savante.

Et de ces différentes constatations, il semble résulter à l'évidence que l'arménien a été traduit sur le grec.

C. — Si le texte arménien de l'Évangile a été traduit sur un original grec, à quelle famille appartenait cet original ? Est-ce, dans la nomenclature de von Soden, à la recension H, faite par Hésychius à Alexandrie d'Égypte, vers l'an 300 ? Est-ce à la recension I, provenant de Jérusalem et due à Pamphile de Césarée ? ou bien enfin, la version arménienne n'aurait-elle pas été faite sur K, la recension de Lucien à Antioche, la *Κεϋν* ?

C'est à résoudre ce problème qu'est consacré le chapitre IV, qui traite des variantes portant sur le fond.

L'examen attentif des différents manuscrits provoque une première observation : les textes s'enchevêtrent les uns dans

les autres d'une façon telle qu'il est souvent fort malaisé de procéder à des classements rigoureux.

Dans certains cas, et ils sont assez nombreux, l'arménien marche franchement avec les vieux grecs, tel le Sinaïticus et le Vaticanus. Puis, subitement, le désaccord le plus absolu est observé entre ces divers témoins du texte évangélique, et des variantes tout à fait topiques apparaissent entre l'arménien et des grecs plus jeunes, que l'on tient généralement en moindre estime.

Parmi ceux-ci, une place tout à fait spéciale doit être faite au *Codex Bezae*. Ce texte bilingue, grec et latin, serait, d'après quelques savants, originaire des Gaules ; il aurait été copié ou à Lyon, ou à Clermont en Auvergne. Pour d'autres savants, au contraire, le *Codex Bezae* représente probablement un texte d'Antioche de Syrie. Les ressemblances sont frappantes entre le texte de ce ms. et l'arménien.

Il est, à côté de D, un autre texte grec qui offre aussi avec l'arménien des analogies de tout premier ordre. C'est le texte des évangiles dit de Koridethi.

Si l'on consulte une carte de l'Asie antérieure, on constate que Koridethi est une localité qui se trouve dans la boucle d'un affluent du Tchorokh, non loin de l'embouchure de ce fleuve dans la mer Noire, au sud de Batoum, et, en ligne droite, au nord d'Erzeroum. Si l'on trace une ligne droite allant de Koridethi au nord, à Antioche de Syrie, patrie supposée du *Codex Bezae*, au sud, on comprendra dès lors la parenté qui existe entre la version arménienne, Koridethi et le *Codex Bezae*.

Un certain nombre de variantes indiquent à quel groupe de manuscrits grecs se rattache la version arménienne. La parenté de l'original de cette version, de D et de Θ, ressort avec évidence ; et une conclusion semble dès lors s'imposer : la traduction arménienne repose sur un manuscrit grec de la famille que von Soden désigne par I ; ce manuscrit est apparenté en particulier au *Codex Bezae* et à l'Évangile de Koridethi.

Dans un dernier paragraphe, on signale la date que l'on

pourrait attribuer à la traduction arménienne de l'Évangile. Les Évangiles selon Luc et selon Jean rapportent que l'inscription placée sur la croix, au dessus de la tête de Jésus, était rédigée dans les langues hébraïque, romaïque et hellénique. Les manuscrits arméniens consultés portent tous « dalmatérên » (en dalmate) là où le texte grec porte « romaïque ». C'est donc que dans l'esprit des traducteurs arméniens, le mot « dalmate » est synonyme de « romaïque » ou de « latin ».

Cette constatation indique qu'on parlait latin en Dalmatie, à l'époque où fut traduit le texte arménien de l'Évangile. La Dalmatie a toujours été une province de langue latine, et il y a un moment où l'expression « dalmatérên » s'applique particulièrement bien : c'est celui où Justinien (527-565) réunit la Dalmatie à l'empire de Constantinople. C'est donc après 527 qu'on a pu songer à appeler le *latin* du *dalmate*, car il s'est trouvé à ce moment que l'Empire d'Orient comprenait une province de langue latine. La traduction arménienne de l'Évangile daterait donc, au plus tôt, de la première moitié du vi^e siècle.

Arrivé au terme de cette longue analyse et de cet exposé peut-être un peu trop détaillé, il nous a paru qu'on pouvait formuler en quelques mots brefs les résultats auxquels nous a conduit la présente étude :

Si, comme il le semble, la version arménienne de l'Évangile date du milieu du vi^e siècle, il est inutile de supposer une filiation entre le syriaque de la Pechitto et l'arménien.

Ce texte arménien présente bien quelques ressemblances avec le vieux syriaque. Mais les écarts sont tels que l'on ne saurait conclure à une traduction opérée sur le syriaque de Cureton ou le Sinaïticus de M^{me} Lewis.

Des faits exposés et analysés, il résulte que l'arménien a été traduit sur un original grec. Cette constatation confirme la tradition arménienne du grand Koriun et de Lazar de Pharbi.

On a même pu, en poussant l'analyse assez loin, déterminer sur quel type de textes grecs a été faite la traduction armé-

nienne. Celle-ci présente des ressemblances frappantes avec le texte de manuscrits grecs d'Asie Mineure, tels le Codex Bezae et l'Évangile de Koridethi.

Il convient toutefois d'observer que le Codex Bezae ne coïncide pas exactement avec Koridethi, et le manuscrit sur lequel a été faite la traduction arménienne, tout en étant d'un type analogue, ne concorde rigoureusement ni avec l'un ni avec l'autre de ces manuscrits.

Et notre conclusion sera celle-ci : le texte grec sur lequel on a traduit ajoute une unité aux manuscrits du type I de von Soden, et, comme l'ont montré les exemples cités, une unité qui ne le cède pas en intérêt aux plus anciens manuscrits de ce type.

Frédéric MACLER.

A PROPOS DES ÉCRITURES MANICHÉENNES ¹

L'aire de diffusion du manichéisme fut immense : elle s'étendit de l'Espagne et de l'Afrique jusqu'au fond de la Mongolie et de la Chine. Par suite, les sectateurs de cette religion furent amenés à se servir d'une foule d'idiomes différents. Les écrits de Mani rédigés en syriaque et en persan furent traduits, commentés, critiqués en grec, en latin, en arabe, en pehlvi, en turc, en chinois. Ce qui subsiste de cette littérature polyglotte est souvent d'une valeur douteuse : rapports suspects d'historiens mal informés, polémiques partiales de controversistes hostiles. Durant ces dernières années, on a mis au jour, dans les déserts du Turkestan, de précieux débris appartenant à des manuscrits anciens de la secte, mais ce ne sont d'ordinaire que feuillets détachés, lambeaux lacérés. Toutes ces conditions défavorables compliquent singulièrement la tâche de celui qui s'efforce de retrouver la doctrine véritable d'une religion autrefois si répandue. Un travail préliminaire s'imposait : la reconstitution, dans la mesure où elle était possible, des livres sacrés dont les manichéens reconnaissaient l'autorité. Ses recherches pénétrantes sur l'évolution intellectuelle de saint Augustin ont amené M. Prosper Alfarié à reconstruire mieux qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, le système dogmatique et moral de l'hérésie dualiste à laquelle le grand docteur africain appartint avant de la combattre². En historien consciencieux, il s'est d'abord attaché à retrouver, à confronter et à coor-

1) Prosper Alfarié, *Les Écritures manichéennes*, I. Vue générale; II. Étude analytique, Paris, Nourry, 1918.

2) Prosper Alfarié, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, I. Du Manichéisme au Néoplatonisme, Paris, 1918.

donner tout ce qui nous reste des « Écritures manichéennes » et son labeur patient a réalisé avec succès cette œuvre difficile. Son érudition est étendue et précise, sa méthode, sûre et sa critique, sagace. Un premier volume expose à quelles sources gnostiques puisa et dans quelles circonstances écrivit celui qui, parmi tous les grands fondateurs de religions, se distingue par une abondante activité littéraire, puis comment les livres du prophète babylonien et de ses disciples se répandirent, furent réfutés, disparurent. Le tome second contient un catalogue raisonné non seulement des œuvres admises dans le canon manichéen, mais aussi de celles qui furent adoptées par la secte, quoi qu'elles fussent d'origine juive, chrétienne ou païenne. Toutefois certaines de celles-ci, comme les traités de philosophes grecs ou du pseudo-Zoroastre, bien qu'elles soient citées avec éloge par des successeurs de Mani, ont sans doute été connues par eux de seconde main seulement. L'analyse détaillée qui est donnée des « Écritures » authentiques a une importance plus considérable. La multiplicité des langues dans lesquelles leurs fragments sont conservés, est un obstacle presque insurmontable à ce qu'on constitue un recueil général de ces textes, mais M. Alfarc a tourné la difficulté en donnant de ces morceaux disparates des traductions fidèles, qui s'harmonisent ainsi dans son exposé.

Je ne crois pouvoir mieux reconnaître tout ce qu'il m'a appris qu'en essayant de le compléter sur quelques points à l'aide de notes réunies autrefois en vue d'un travail semblable, dont la complication m'a bientôt découragé.

Le manichéisme avec son dualisme conséquent et son ascétisme rigoureux est, à certains égards, l'aboutissement du grand mouvement de la gnose, et il n'est pas douteux que son fondateur ait connu les œuvres de certains gnostiques, tels que Marcion, Basilide et Bardesane. On peut croire que Bardesane lui fut surtout familier, car il jouissait d'une autorité considérable en Mésopotamie et il avait écrit en syriaque, la langue dont se servait Mani lui-même. Celui-ci combattait ses théories

dans le premier chapitre de son livre des Mystères et y revenait dans deux autres encore¹; c'est la meilleure preuve qu'il les avait passionnément étudiées. Mais il est difficile de préciser ce qu'il doit à l'hérésiarque d'Édesse, dont nous connaissons les idées plus imparfaitement encore que les siennes. Toutefois, il semble bien que ce soit du traité de Bardesane *Sur la Lumière et les Ténèbres*² que Mani s'inspira pour une partie de sa cosmogonie. Cette cosmogonie enseignait que le monde avait été formé par la lutte de deux principes opposés, l'un lumineux et l'autre ténébreux, lutte pendant laquelle se mélangèrent les cinq éléments : « Dans ce combat, l'air fut mêlé à la fumée, la lumière aux ténèbres, le bon feu au mauvais feu, la bonne eau à la mauvaise eau, le bon vent au mauvais vent³. » Bardesane aussi, admettait l'existence de cinq éléments : le feu, le vent, les eaux, la lumière, les ténèbres⁴, et si l'on voit comment il se représentait leur bataille lors de la création, la ressemblance avec la conception manichéenne sautera aux yeux : « Le vent souffla avec violence.... Le feu s'alluma dans la forêt⁵, une fumée obscure, qui n'était point enfant du feu, se coagula et l'air pur en fut troublé; les éléments se mélangèrent les uns aux autres, leur principe pur fut agité et ils commencèrent à se mordre les uns les autres comme des animaux nuisibles⁶. » L'emprunt, dira-t-on, n'est pas certain, car les mystères de Mithra figuraient aussi l'antagonisme des éléments par un combat d'animaux⁷, et même le mazdéisme orthodoxe a conservé des traces de l'idée que l'entreprise de l'Esprit du

1) Altaric, *Ecr. manich.*, t. II, p. 17 ss.

2) *Ibid.*, p. 21, n. 2.

3) August., *De haeres.*, 46 : « In illa pugna fuisse permixta fumo aera, tenebris lucem, igni malo ignem bonum, aquae malae aquam bonam, vento malo ventum bonum ».

4) Cf. mes *Recherches sur le manichéisme.*, I, p. 12, n. 2.

5) Jeu de mots sur le double sens de $\epsilon\lambda\eta$ = « forêt » et « matière ».

6) Théodore bar Khôni dans Pognon, *Inscriptions manichéennes*, p. 178; cf. Nau dans *Patrol. Syriaca*, II, p. 517.

7) *Monum. myst. Mithra*, I, p. 107 ss.

Mal contre Dieu provoqua leur mélange¹. Il s'agit donc d'une idée courante dans le milieu où écrivait Mani. Cependant une action directe de Bardesane paraît ici certaine, parce que la Mère de Vie, première émanation issue du Père de Grandeur selon la cosmogonie manichéenne, est une transformation de la Mère de Vie qui s'unit au Père de Vie dans la mythologie astrale de Bardesane².

Nous pouvons aboutir à un résultat plus précis pour Basilide. On sait que celui-ci avait écrit vingt-quatre livres de *Commentaires évangéliques*. M. Alfario³ exprime l'opinion que l'*Évangile vivant* de Mani, divisé en vingt-deux livres, d'après les lettres de l'alphabet syriaque, s'inspirait non seulement du contenu mais de la forme de ces *Commentaires*. L'emprunt est manifeste pour une doctrine docétique que résume la Formule d'abjuration imposée aux manichéens⁴ : « J'anathématise ceux qui disent que notre Seigneur Jésus-Christ n'a souffert qu'en apparence et que, tandis qu'un autre était sur la croix, lui se tenant loin de là, riait de ce qu'un autre souffrît à sa place », Basilide avait déjà introduit ce détail étrange dans son récit de la passion, et les termes mêmes dont il s'était servi⁵, étaient reproduits par Mani. Seulement tandis que le premier crucifiait Simon de Cyrène au lieu de Jésus, pour le second, c'était le Prince des Ténèbres qui subissait ce supplice infamant⁶.

1) Boundahish, III, 24 (trad. West.) : « The evil spirit came to fire and he mingled smoke and darkness with it. »

2) *Recherches*, p. 15, n. 4; cf. Haase, *Die Bardesanische Gnosis* (Texte und Unters, XXXIV), p. 85.

3) Alfario, t. II, 35.

4) § 11. Ἀναθεματίζω τοὺς λέγοντας δοκῆσαι παθεῖν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἐν τῷ σταυρῷ, ἕτερον δὲ τὸν πόρρωθεν ἐστῶτα καὶ γελῶντα ὡς ἄλλου ἀντ' αὐτοῦ παθόντος.

5) Irénée, I, 24, 4 : Ipsum autem Iesum Simonis accepisse formam et stantem irrisisse eos. Epiphane, *Haeres.*, 24, 3 : Ἐκείνου δὲ ἐσταυρωμένου ἐστήκει κατάντικρυς ἁράτως ὁ Ἰησοῦς καταγελῶν τῶν τὸν Σίμωνα σταυροῦντων. Theodoret, *Haeret. fab.*, I, 4 : Τὸν δὲ Χριστὸν πόρρωθεν ὄρῶντα γελᾶν τῶν Ἰουδαίων τὴν ἀπόνοιαν.

6) Alfario, II, p. 64.

On serait tenté de rapporter pareillement à Basilide le contenu du paragraphe de la Formule qui précède immédiatement : « J'anathématise ceux qui disent que celui qui fut enfanté par Marie et baptisé ou plutôt, comme ils s'expriment, abîmé (βαπτισθέντα ἢ ... βυθισθέντα) était autre que celui qui sortit de l'eau et auquel il fut rendu témoignage. Ils appellent celui-ci « fils increé » et « lumière¹ parue sous la forme humaine » et racontent que l'un appartient au mauvais principe et l'autre au bon. » Une pareille doctrine sur le baptême de Jésus expliquerait pourquoi l'Épiphanie fut fêtée particulièrement par les Basilidiens² ; mais le jeu de mots sur le *Bythos* fait plutôt songer aux Valentinieniens et à leur « Évangile de vérité ».

Au début du *Shâpourakân*, exposé doctrinal présenté à Sapor, l'héritier du trône de Perse, Mâni se donnait comme le messager de Dieu venu pour achever les révélations apportées précédemment à l'Inde par Bouddha, à l'Iran par Zoroastre, à l'Occident par Jésus. Sa théologie pessimiste et ascétique offre d'indéniables ressemblances avec le bouddhisme, et il n'est pas douteux que sa morale ait subi l'influence de celui-ci³. M. Alfarié pense qu'il l'a connu par l'intermédiaire des gnostiques. Je n'en suis pas persuadé. Une tradition, assez sûrement attestée, fait voyager le prophète dans l'Inde après son exil⁴. A supposer qu'elle soit fautive, ou qu'il ait rédigé toutes ses œuvres en Mésopotamie avant ses pérégrinations⁵, Mâni a parfaitement pu y connaître directement certains écrits religieux des bouddhistes. On a constaté récemment que le célèbre astrologue Abou-Mashar (Apomasar), qui vivait au

1) Cf. Usener, *Weinachtsfest*², p. 62 ss.

2) Clem. Alex., *Strom.*, I, 21, § 146, 1 : Οἱ δ' ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτισματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι προδιανυκτερεύοντες ἀναγνώσει.

3) Alfarié, II, p. 211 ; cf. *Recherches*, p. 52, n. 1.

4) Alfarié, I, p. 24.

5) Le *Shâpourakân* est un de ses premiers écrits, peut-être le premier de tous. Il le rédigea vers 240 et avait alors vingt-cinq ans, et il est donc certain qu'il avait déjà quelque notion du bouddhisme dans sa patrie dès la première phase de sa mission.

ix^e siècle à Bagdad, avait reproduit de longs passages de l'astronome Varaha-Mihara et qu'ensuite cette sagesse ou folie hindoue avait été transmise par les traducteurs de l'écrivain arabe à l'Europe du moyen âge¹. Les relations entre les bords de l'Euphrate et du Tigre et les rivages de l'Inde n'étaient certainement pas moins fréquentes sous les rois Sassanides que sous les khalifes Abbassides, et ce que Mani emprunta aux bouddhistes passa de même en Occident sous son nom sans qu'on en connût l'origine première. On a depuis longtemps remarqué les similitudes qu'offre le monachisme chrétien et celui de l'Inde et voulu dériver le premier du second², mais on n'avait pas réussi à établir entre eux une connexion historique. Cette filiation nous pouvons aujourd'hui la constater : La plus ancienne formule d'abjuration, qui remonte à l'époque de Justinien, nomme parmi les disciples de Mani, « Hiérakas, Héraclide, Aphthonios, les commentateurs et exégètes de ses écrits³ ». Or, fait significatif, le fondateur de la première communauté d'ascètes en Égypte, fut précisément Hiérakas de Léontopolis, écrivain fécond, mais peu orthodoxe, prédicateur d'abstinence et de continence, qui vécut environ de 275 à 365⁴. Héraclide est connu comme l'auteur d'un recueil de sentences et de notices des Pères du désert. Aphthonios est le chef des Manichéens d'Alexandrie qui fut vaincu dans une dispute avec Aélius et mourut en 345. Nous pouvons ainsi saisir sur le fait en Égypte — et il en fut de même en Syrie et en Asie Mineure⁵ — l'intervention du facteur manichéen dans le développement de l'idéal monastique, mais Mani ne fut en

1) Boll, *Catal. codic. astrol. Græcorum*, V, 1^{re} partie, p. 156.

2) Hilgenfeld, *Zum Ursprung des Mönchtums* dans *Zeitschr. für wissensch. Theologie*, 1878, p. 148 ss.

3) Alfarié, II, p. 112 ss.

4) Alfarié, l. c. Cf. Harnack dans Herzog-Hauck, *Realenc. s. v. « Mönchtum »*, p. 217.

5) J'ai touché à ce sujet *Revue hist. littér. relig.*, Nouv. sér., t. I, 1910, p. 35.

réalité qu'un intermédiaire entre l'ascétisme hindou et l'ascétisme chrétien. La rénovation de celui-ci par Saint François devait se produire au moment où le catharisme se propageait en Italie, et ce ne fut point là non plus une coïncidence fortuite.

L'Église ne put vaincre le manichéisme qu'après l'avoir en partie absorbé. Il trouva aussi, lors de son apparition, des adeptes parmi les philosophes¹, mais dès la fin du III^e siècle, le néoplatonisme s'unissait à l'orthodoxie pour le réfuter. La lutte contre les gnostiques était une vieille tradition de l'école depuis Plotin, qui avait opposé son monde d'idées pures à leur mythologie exubérante². Ses successeurs continuèrent le combat contre les sectateurs de Mâni, dont la cosmogonie n'était pas moins fantastique et dont le dualisme contredisait leur conception du mal. Alexandre de Lycopolis, Ammonios fils d'Hermias, Simplicius et peut être Hiéroclès argumentèrent contre la nouvelle religion et Philopon la condamna à la fois comme élève des philosophes et comme chrétien³.

Ni la polémique de ses adversaires païens et chrétiens, ni les rigueurs des lois impériales, ne purent arrêter tout d'abord la diffusion de la secte persique. C'est en mars 275 que le roi Bahram I fit écorcher vif le faux prophète et suspendre sa peau empaillée à une des portes de sa capitale de Goundê-Shapour⁴. Le III^e siècle ne s'était pas écoulé que l'apostolat de ses disciples avait répandu sa doctrine jusque dans les pays latins. En 296, le proconsul d'Afrique dénonçait les manichéens qui troublaient sa province et y répandaient leurs écrits abominables. Les écritures qu'ils lisaient ne compre-

1) Alexandre Lycop., p. 8, 12 ss. Brinkmann.

2) Cf. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus* dans *Texte und Unters.*, N. F. V.), 1901 et Bidez, *Vie de Porphyre*, 1913, p. 44.

3) Prächter, *Byzantin. Zeitschr.*, XXI, 1912, p. 9 ss.

4) Le plus ancien texte qui mentionne son supplice paraît être un passage de l'arménien Eznig dans sa *Réfutation des sectes* (Langlois, *Hist. arm.*, II, p. 375 ss.). Cf. Nöldeke, *Tubari, Gesch. der Sasaniden*, 1879, p. 47, n. 5 e sur la vie du prophète, *ibid.*, 412 ss.

naient pas seulement, M. Alfarié l'a montré en détail, des traductions et commentaires des œuvres de Mani, mais aussi bon nombre d'apocryphes chrétiens, et ici se pose la question difficile de déterminer jusqu'à quel point les pseudo-évangiles et pseudo-actes des Apôtres ont été remaniés par les novateurs qui les adoptèrent¹. D'autre part, certaines pièces fausses furent attribuées à Mani par les chrétiens. Dans le recueil de ses épîtres authentiques, des théologiens grecs, plus ingénieux que scrupuleux, glissèrent des lettres forgées par eux-mêmes pour compromettre leurs adversaires monophysites en faisant remonter la doctrine de ceux-ci au chef d'une secte réprouvée. Aux preuves invoquées par M. Alfarié² pour établir cette falsification, on peut ajouter un indice curieux : Dans la lettre à Addas, les chrétiens sont appelés Galiléens. Or, ce nom de Γαλιλαῖοι leur fut appliqué d'abord par Julien l'Apostat pour les tourner en dérision. Nous voyons que le défenseur byzantin de l'orthodoxie crut devoir mettre déjà ce sobriquet injurieux sous la plume de Mani, autre ennemi de l'Église³.

La partie la plus intéressante peut-être de l'ouvrage de M. Alfarié est celle où il suit la propagation des « Écritures

1) La guerre m'a empêché de lire un article de M. Bousset, *Zeitschrift für Neutest. Wissensch.*, 1917, p. 1-39, où il montrerait que des éléments manichéens ont été introduits dans les *Actes de Thomas* en comparant ceux-ci à Théodore-bar-Khônî (écrit en 891-892 ap. J.-C. Cf. van den Hoff, *Zeitsch. Deutsch. Morg. Ges.*, 1916, p. 26). On sait que ces actes contiennent « un hymne de l'âme », allégorie qui raconte comment un fils de roi doit dérober une perle gardée par un serpent au fond des mers; il est remarquable que les Manichéens appelaient aussi « perle » l'âme suivant le Pseudo — Hieron *Indic. de haeres.*, 5: « Huius luminis particulam detentam quondam a tenebris velle Deum liberare, quam dicunt margaritam ». Cf. aussi *Mon. Myst. Mithra*, I, p. 15, n. 5.

2) Alfarié, t. II, p. 74. — Les fragments de ces lettres apocryphes publiés par Fabricius-Harless., *Biblioth. gr.*, VII, p. 315, ont été tirés du *Parisin. gr.*, 1250, f. 216.

3) De même, le moine qui au VII^e siècle composa le roman de Barlaam et Joasaph, introduisit le nom de Γαλιλαῖοι dans un discours du roi de l'Inde Abenner cherchant à faire abandonner la foi chrétienne à son fils; cf. nos *Recherches sur les lettres de Julien* (Mém. Acad. Belgique, LVII), 1898, p. 142.

manichéennes » d'une part dans le monde romain à travers les provinces d'Asie, d'Afrique et d'Europe, de l'autre hors de la chrétienté dans l'Iran, dans le Turkestan, en Mongolie et en Chine, et montre comment dans ces diverses régions durant de longs siècles ces œuvres attirèrent l'attention des historiens et provoquèrent des polémiques religieuses. Son érudition a réuni et combiné dans cet exposé une série abondante de renseignements précis, où l'on aurait peine à trouver un oubli¹. Mais je ne sais s'il ne se trompe pas en plaçant la disparition de ces Écritures au vi^e siècle dans le monde latin et au ix^e en Orient. Il se peut qu'elles aient survécu en partie beaucoup plus longtemps en secret, et soient parvenues jusqu'en France au milieu du moyen âge. M. Jean Guiraud après avoir étudié en détail les croyances des Albigeois, est arrivé à la conclusion que « si l'on compare la doctrine de Manès à celle des Cathares, on s'aperçoit qu'il y a entre elles non seulement une ressemblance frappante mais une identité absolue² ». Cette formule radicale est sans doute empreinte de quelque exagération. Mais certainement, de même qu'on peut suivre pas à pas la propagation de l'hérésie dualiste, dont les adeptes prennent en Asie Mineure le nom de Pauliciens, dans les Balkans celui de Bogomiles, et enfin en Europe celui de Cathares, de même on constate la filiation des dogmes capitaux et la persistance d'une même organisation depuis le manichéisme antique jusqu'à l'albigéisme du xiii^e siècle³. On peut dès lors se demander

1) Philoxène, évêque de Mabboug (485-519), composa un discours contre les hérésies de Mani et de Nestorius. Cf. Budge, *The discourses of Philoxenus*, 1894, p. cxxxvi. — P. 67, n. 1. Sur les ἐπὶ κεφάλαια κατὰ Μανιχαίων de Zacharie le Rhéteur; cf. Kugener, *Revue de l'Orient chrétien*, 1900, p. 8.

2) Jean Guiraud, *Cartulaire de Notre-Dame de Prouille*, Paris, 1907, t. I, p. ccxxii.

3) Cette persistance est indubitable et elle m'empêche de croire avec M. Conybeare (*The key of Truth*, 1898, p. cxxx1) qu'il faille révoquer en doute tous les témoignages byzantins et établir une distinction radicale entre les Manichéens et les Pauliciens. Je pense plutôt que le texte arménien très curieux publié par le savant d'Oxford n'est pas un document paulicien, bien que je ne puisse en déterminer le caractère.

si ces hérétiques n'avaient pas conservé, sinon les écrits de Mâni lui-même, du moins ces œuvres gnostiques que ses disciples avaient admises parmi leurs livres sacrés.

La question se pose d'autant plus que la tradition dogmatique ne fut pas, chez les Pauliciens et les Bogomiles, orale mais littéraire¹. De fait, nous savons que c'est par les Cathares que nous est parvenue la traduction latine de l'*Ascension d'Isaïe*, apocryphe peu répandu, mais dont le manichéen Hiérakas invoquait déjà l'autorité vers l'an 400². MM. Badham et Conybeare ont récemment démontré que ces mêmes Cathares avaient un Évangile différent de ceux de l'Église et qui était, croient-ils, antérieur à Mani et d'origine égyptienne³. Il y a là un champ de recherches peu parcouru et qui mériterait d'être mieux exploité.

L'avenir nous réserve sans doute des découvertes importantes non seulement dans le lointain Orient, mais dans l'ancien monde romain, où les « Écritures manichéennes » furent, au iv^e siècle, si largement répandues. Les sables du Turkestan ne sont pas seuls à nous rendre les livres que vénéraient les « Élus » du prophète asiatique. A la lisière du pays où saint Augustin leur opposa la force de sa dialectique, on a mis au jour, en 1918, quelques feuillets d'un manuscrit latin où M. Alfarc a reconnu une œuvre de Mani⁴, découverte précieuse et par ce qu'elle nous apporte et par ce qu'elle nous permet d'espérer.

Franz CUMONT.

1) Cf. Millet, *Les hérésies chez les Yougoslaves* (Rev. hist. relig., 1917), p. 12.

2) Alfarc, II, p. 58-59.

3) Badham et Conybeare, *Hibbert Journal*, juillet 1913, p. 805 ss.

4) Omont, *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1918, p. 241 ss. ; Alfarc, *Ibid.* 1919, p. 296 et *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1920.

UNE NOUVELLE INSCRIPTION NABATÉENNE

DATÉE DU RÈGNE DE RABBEL II

Parmi les inscriptions nabatéennes recueillies dans la région de Bosra par l'une des Expéditions de l'Université américaine de Princeton et publiées par M. Littmann en 1914¹, il y en a une (le n° 2) sur laquelle j'aurais dès maintenant quelques observations à présenter.

Elle a été trouvée, à *Umm is-Surab*, dans les ruines d'une ancienne église des Saints Serge et Bacchus, si populaires en Syrie.

Elle consiste en deux lignes gravées sur un long bloc réemployé comme architrave dans la construction de l'église.

Le bloc, selon toute apparence, faisait primitivement fonction de linteau; il a perdu son extrémité gauche sur une étendue indéterminée. La partie qui subsiste est brisée elle-même en deux morceaux qui, heureusement, sont jointifs.

Actuellement, l'ensemble des deux morceaux mesure à sa partie inférieure 1^m,93 de longueur, et à sa partie supérieure 1^m,73; la hauteur est de 0^m,35, l'épaisseur de 0^m,28.

Pour plus de clarté, je crois utile de donner synoptiquement dans le tableau ci-après :

1) *Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909*. — Division IV, *Semitic inscriptions*, by Enno Littmann. — Section A : *Nabataean inscriptions* (Leyden, 1914). — Ces inscriptions au nombre de 106, ont été enregistrées dans le *Répertoire d'épigr. sem.*, sous les nos 2022 et suivants. Elles font en ce moment l'objet d'un examen critique à mon cours du Collège de France.

1° Le fac-similé même publié par M. Littmann ;

2° Sa transcription et sa traduction, avec les trois restitutions, très divergentes, qu'il propose au choix, pour les lacunes finales.

3° Ma transcription et ma traduction qui — on verra tout à l'heure pour quelles raisons — s'écartent passablement de celles de M. Littmann.

Tout d'abord, je ferai remarquer que l'auteur ne tient pas compte d'un fait matériel qui n'est point sans importance, c'est que la ligne qu'il considère comme étant une ligne 2 ne commence pas dans l'alignement vertical de la ligne 1. En réalité elle débute bien loin de là, laissant devant elle un grand vide où il n'y a jamais rien eu de gravé ; il faut, de plus, noter que les caractères en sont sensiblement plus petits. D'où peut provenir cette disposition, assez singulière à première vue ? Je considère qu'en fait cette prétendue ligne 2 n'est autre chose que le *rejet* direct de la fin de la ligne 1 ; théoriquement, l'inscription était conçue comme une seule ligne devant occuper toute la longueur du bloc ; mais il semble que le lapicide ou l'auteur du tracé du texte, n'en ayant pas très bien calculé l'étendue et se sentant à l'étroit à mesure qu'il progressait vers la gauche, ait serré ses caractères — plus espacés au début — comme s'il pressentait que la place allait lui manquer.

Arrivé au bord gauche de la pierre, au lieu de reprendre normalement au bord droit la suite et fin de son texte, il a rejeté l'excédent au-dessous¹, en le gravant en caractères plus petits.

M. Littmann estime que la longueur originale du linteau devait dépasser deux mètres. D'accord ; mais la question est de savoir de combien. Les restitutions qu'il imagine impliquent

1) L'épigraphie sémitique nous offre d'autres exemples de ce mode de rejet, tout au moins pour des lettres, sinon pour des mots entiers (voir *Et. d'arch. or.*, I, 124, 125 ; VII, 353, n. 3 ; cf. cependant un mot entier, מלכא, placé en rejet, en dessous, de la même façon, sur le cippe de D'meir (*CIS*, 161). Je relève dans le recueil même de M. Littmann (n° 23) un cas analogue pour le mot מלכא, ainsi coupé à la fin des lignes 1 et 2.

תרתין לרבנאל מלכא מלך נבטוי די אחי' ושיזב עמה
 דנה ארבענא די עבד מחלמו ועדיו וחורו על על
 תרתין לרבנאל מלכא מלך נבטוי די אחי' ושיזב עמה

LECTURE LITTMANN

- 1 דנה ארבענא די עבד מחלמו ועדיו וחורו על על { [ת דושרא אערא אלה מרנא די בבצרא בשנת]
 [תא די אערא די בבצרא אלה רבאל בשנת]
 [תא די שיע אלקים אלה פ" בשנת]
- 2 תרתין לרבנאל מלכא מלך נבטוי די אחי' ושיזב עמה { of Dusares-A'arra, the god of our lord, who is in Bosra
 of A'arra, who is in Bosra, the god of Rabb'el
 of the god of Shai' al-Kaum, the god of N. N. } in the year
1. This is the cella (?) which was made by Muhlīm and 'Adi and Hur over the altar
2. two of Rabb'el, the king, the king of the Nabataeans, who roused and delivered his people].

1) M. Littmann (*Add.*, p. 89), admet aussi la possibilité de deux *yod* (ce qui est la forme ordinaire).

LECTURE PROPOSÉE

- 1 דנה ארבענא די עבד מחלמו ועדיו וחורו על על [מו אבוהם (ב) שנת]
 תרתין לרבנאל (מלכא) מלך נבטוי (vacat)
- 2
1. Ceci est le « arba'an » qu'ont fait Nobtemon, 'Adiyon et Honrou pour 'An[amon leur père, (en) l'an]
 2. deux de Rabb[el, (le roi), roi de Nabatène].

une longueur vraiment bien grande pour la portée possible du linteau, si l'on tient compte de l'épaisseur et de la hauteur de celui-ci. Cette seule considération matérielle nous inviterait déjà à envisager la nécessité de compléments et suppléments beaucoup moins étendus que ceux qu'il admet.

Ceux que je vais proposer sur cette base rétrécie auront, d'ailleurs, l'avantage de nous fournir un sens très plausible, bien que différant fort de celui, ou plutôt de ceux que suppose M. Littmann.

Et d'abord, le dernier caractère conservé de la ligne supérieure est-il bien, comme le croit M. Littmann un ל, dont la hampe aurait perdu sa partie haute ? J'y vois plutôt soit un ז complet, semblable à celui de זנה au début de la ligne, soit, à la rigueur, une partie d'un ב. Cela établi, le prétendu mot [ל]([ה]) disparaît et avec lui, disparaissent l'autel et les dieux imaginés de toute pièce par M. Littmann. La physionomie de l'inscription change alors du tout au tout; de religieuse, elle va devenir simplement funéraire. Je considère, en effet, que ces deux lettres sont le commencement d'un nom propre tel que עמר, ou עמר; il s'agit, en l'espèce, d'une certaine chose, vraisemblablement de nature architecturale (le ארבען dont nous aurons tout à l'heure à rechercher le sens), chose faite par un groupe de trois personnes, vraisemblablement trois frères, pour leur père 'Anamou, ou 'Amrou. Sans parler des formules telles que על חיה, l'emploi direct de la préposition על au sens de

1) A noter que le bas recourbé de la lettre en litige forme un angle plus aigu que celui des ל.

2) Pour la commodité de la discussion j'adopterai la première alternative.

3) A propos du nom du second dédicant, עדור, M. Littmann en rappelle les diverses transcriptions épigraphiques déjà connues : Αδίου, Αδειου (génitifs), en attribuant cette dernière identification à M. Lidzbarski (*Ephemeris*, II, 326); je me permettrai de faire remarquer que celui-ci n'a fait qu'enregistrer une explication proposée par moi (*RAO*, V, 368, cf. VI, 373). Peut-être faut-il reconnaître encore ce même nom dans l'inscription Wadd. n° 2530, si la leçon ΑΑΕΙΟC peut, comme je le crois, être restituée paléographiquement ΑΔΕΙΟC.

« pour » est avéré dans les inscriptions funéraires tant nabatéennes que palmyréniennes¹.

Dans ces conditions, tout nous engage à restituer après le nom propre ענבו, le mot אביהם « leur père », indiquant le lien de parenté qui réunit les trois personnages associés dans cet acte de piété filiale. Si l'inscription avait été bilingue, nous aurions pu avoir l'expression littéralement correspondante : *πατὴρ Ἀνάζου τοῦ πατρὸς*.

C'est immédiatement après le mot אביהם que je mets celui de [בשנת] « en l'année », dont la restitution à la fin de la ligne s'impose de toute manière, étant donnée la teneur du rejet qui constitue la ligne 2 (date du règne de Rabbel). A mon compte, il ne reste aucune place disponible entre אביהם et בשנת pour y loger, soit un patronymique, soit un titre quelconque du défunt, soit encore la mention d'un mois précisant la date.

Incontestablement cette date est bien « l'an deux » du roi Rabbel, deuxième du nom, ainsi que l'a justement reconnu M. Littmann ; les combinaisons conjecturales *douze* (10 + 2), *vingt-deux* (20 + 2), *trente-deux* (30 + 2), etc., sont naturellement hors de cause, car, dans l'un ou l'autre de ces cas, nous aurions la conjonction ו faisant corps avec תרתין. Je lis donc comme lui, rattachant directement la fin de la ligne 1 au commencement de la ligne 2 : [...אל] תרתין לרב[...]. Seulement, ici

1) Cf. entre autres, pour le nabatéen, les exemples probants : CIS, n° 201 (= RAO, VII, 247), 213 ; pour le palmyrénien : Vogüé : n° 30, 32 et mes *Et. d'arch. or.*, II, 55, etc. On remarquera que, dans ces cas, il s'agit le plus souvent de monuments funéraires élevés par des enfants à leurs parents décédés. Au contraire, la préposition ל semble être employée de préférence lorsqu'il s'agit de sépulcres préparés, de leur vivant, par les propriétaires eux-mêmes, pour eux et pour leurs enfants. Du reste, על et ל sont proprement interchangeables, même dans des dédicaces purement religieuses ; sans chercher plus loin, j'en relève dans le recueil même de M. Littmann deux exemples topiques : שכינ (ל) בעל (n° 100), à côté de : שכינ : לבעל עבד (n° 23).

2) Ou, à la rigueur [שנת], tout court ; mais cette tournure implique généralement devant elle la mention du mois, mention qui me semble exclue par la restitution rationnelle du contexte.

encore, je m'écarterai tout à fait de sa façon de voir en ce qui concerne le protocole qui devait suivre le nom du roi. Mais, avant d'exposer mes raisons, il convient tout d'abord de rectifier une erreur chronologique dans laquelle M. Littmann est tombé par inadvertance, égaré par quelque référence inexacte. Selon lui, l'an 2 de Rabbel II correspondrait à l'an 76, J.-C. Il a calculé sur l'ancienne base erronée, établie par son compatriote M. Sachau, premier éditeur du cippe de D'meir, et reposant sur une mauvaise lecture de l'un des chiffres nabatéens de la double date :

$$\text{an 410 Séleucide} = \text{an 24 de Rabbel} = 99 \text{ J.-C.}$$

M. Euting¹ a depuis longtemps reconnu qu'il faut lire en réalité 405 et non 410 ; sur ce pied, l'an 1 de Rabbel ne tombe pas dans l'an 75 J.-C., mais dans l'an 70/71 ; en conséquence la date de notre nouvelle inscription doit être fixée non pas à 76 mais bien à 71/72 J.-C. (selon le mois, que nous ne connaissons pas et qui, vraisemblablement, n'était pas donné).

Ce point de chronologie réglé, je reviens à la question du protocole qui devait nécessairement accompagner le nom du roi. Nous savons, par toute une série d'inscriptions, que celui de Rabbel II a singulièrement varié au cours de son long règne, qui n'a pas duré moins de 36 à 37 ans. Il ne sera pas inutile d'établir ici un relevé d'ensemble de ces variations, avec les années de règne, soit en chiffres, soit en toutes lettres, qui leur correspondent :

1) *Nabatäische Inschriften*, p. 94. L'inscription étant du mois de Iyâr (= Artemisios = mai), et l'année du calendrier Séleucide (si c'est bien de ce comput qu'il s'agit), étant à cheval sur deux années Juliennes (du 1^{er} octobre au 31 décembre et du 1^{er} janvier au 30 septembre), il convient de retrancher 311, au lieu de 312, de 405 = mai 94. Cette base rectifiée a été admise depuis, à juste titre, par tous ceux qui ont eu à s'occuper de la chronologie nabatéenne. Les éditeurs du *CIS* (n° 161), s'en écartent quelque peu, en prêtant à l'inscription de D'meir, la date de mai 95 J.-C.

Voir plus loin, p. 57 (N. B.), l'observation additionnelle qui sera présentée à ce sujet.

- A. An 2 : יבירה איר שנת תרתין לרבאל מלך נבטו.
 B. An 4 : יבשנת ארבע לרבאל מלך נבטו.
 C. An 23 : { יבשנת 23 לרבאל מלכא מלך נבטו די אחי ושיזב עמה.
 יבשנת 23 לרבאל מלכא מלך נבטו די אחי ושיזב עמה.
 D. An 24 : יבשנת 24 לרבאל מלכא.
 E. An 25 : יבשנת עשרין וחמש לרבאל [מלכא] די אחי עמה ו[שיזבה].
 F. An 26 : יבשנת עשרין ושת לרבאל מלכא מלך נבטו די אחי ושיזב עמה.
 G. An 36 }
 (ou 37?) : { יבשנת (36) לרבאל

A ajouter, pour mémoire, un fragment de la série Littmann, n° 33; — d'où la date a disparu et où il ne reste que les derniers mots du grand protocole : ושיזב עמה....

Cette variation des protocoles, peut s'expliquer par diverses raisons, peut-être d'ordre politique¹⁰, et non pas simplement par le désir occasionnel d'abrégé plus ou moins une formule trop prolixe. Quoi qu'il en soit, l'on voit que nous avons l'embarras du choix pour le libellé du protocole qui devait suivre le nom de Rabbel dans notre inscription. M. Littmann a choisi la formule la plus étendue pour les besoins de sa cause, voulant à tout prix trouver un texte suffisamment long pour mettre en harmonie sa ligne 2 avec la restitution exagérément longue de sa ligne 1.

Moi, au contraire, je choisis la formule la plus courte, et cela, pour plus d'un motif. Il y a d'abord la portée du linteau, portée

1) CIS, 224.

2) CIS, 225.

3) RES, 468. Le mot אחי, écrit avec un seul yod.

4) RES, 83. C'est là qu'a apparu pour la première fois cette formule, dont j'ai réussi à établir la véritable lecture.

5) CIS, 161 (cippe de D'meir).

6) CIS, 183. C'est ainsi qu'à mon avis, doit être restituée la fin du protocole, laissée en souffrance par les éditeurs du CIS (cf. RAO, IV, 171.)

7) RES, 86.

8) Sic, sans yod.

9) *Revue Biblique*, 1911, p. 275. Il y a doute sur le nombre des barres d'unité.

10) C'est ce que j'ai essayé d'indiquer en divers endroits de mon RAO, IV, 171, 172, 177, 178, 189, 290, 395, n. 2.

qui est forcément limitée, comme je l'ai fait remarquer plus haut, et nous mesure étroitement la place disponible. Il y a ensuite les indications instructives fournies par les données épigraphiques que je viens de présenter d'une façon synoptique. On ne peut manquer d'être frappé de voir que le grand protocole de Rabbel II n'y apparaît qu'à une époque avancée de son règne : dans les années 23, 25, 26¹. Sans doute, il est possible qu'il l'ait pris antérieurement, à l'occasion de quelque événement encore ignoré de nous, survenu entre les années 4 et 23 ; l'épigraphie jusqu'à ce jour nous fait défaut sur ce point ; peut-être nous révélera-t-elle un jour pourquoi notre Rabbel s'est octroyé, à un certain moment, cette titulature de nature circonstancielle, où il se vante « d'avoir fait vivre et sauvé son peuple ». En tout cas, il semble bien probable que l'adoption de ce protocole est postérieure à l'an 4, puisqu'il ne figure pas dans les deux inscriptions de l'an 2 et de l'an 4 ; là, Rabbel est roi de Nabatène tout court ; en particulier, le libellé de celle de l'an 2 (inscription A) me paraît être concluant à cet égard :

....שנת תרתין לרבאל מלך נבטו

Ce rapprochement (appuyé par la comparaison de l'inscription B, de l'an 4), me semble justifier suffisamment la restitution à laquelle je me suis arrêté et dont la teneur reproduit mot pour mot celle de cette inscription exactement contemporaine. Tout au plus pourrait-on admettre (comme je l'ai indiqué en plaçant ce mot entre parenthèses) que le titre redondant מלכא, intervenait entre רבאל et מלך, si l'espace disponible était suffisant.

Reste la question de ce que peut signifier le mot ארבענא, qui se rencontre ici pour la première fois. Vu le contexte, il ne saurait guère représenter autre chose que quelque dispositif de

1) Il est radicalement supprimé à D'meir, en l'an 24, peut-être pour une des raisons politiques que j'ai exposées jadis (cf. *supra*, p. 7, n° 10). Son simple titre même de מלך disparaît en l'an 36 ou 37, le royaume nabatéen ayant été à ce moment réduit en province romaine.

nature architecturale, qu'il s'agisse d'un monument de l'ordre religieux, ainsi que le comprend M. Littmann, ou au contraire, comme je le crois, de l'ordre funéraire. Le mot offre une certaine ressemblance avec un mot déjà connu par quelques autres inscriptions, mais lui-même fort obscur : **ארבעתא**. J'avais jadis proposé de rattacher celui-ci au mot **ארבע** « quatre », plutôt qu'au radical **רבע** = **רבע** « être couché »¹, et supposé qu'il pouvait définir quelque édifice ou édicule quadrangulaire, ou caractérisé par quatre éléments, et rentrant dans la catégorie des **τετράστυλον**², **τετράστορον**³, etc. L'apparition de **ארבעתא**, si toutefois les deux mots sont vraiment apparentés, donnerait quelque consistance à cette explication conjecturale. M. Littmann incline à l'admettre et, en en faisant ici l'application à son point de vue, il suppose qu'il doit s'agir de quelque *cella* carrée, *recouvrant l'autel*, à l'intérieur d'un temple. Il rapproche certaines installations de ce genre — qu'il a eu l'occasion d'observer dans les églises d'Abyssinie. Ce serait en somme, si je saisis bien sa pensée, l'équivalent de ce que, dans l'archéologie chrétienne, on appelle un *ciborium*.

Il en va tout autrement dans l'hypothèse où — ce qui est mon avis — nous aurions affaire, à un monument funéraire. Bien entendu, les inductions tirées de l'étymologie transparente du mot basée sur le nom de nombre *quatre* resteraient toujours valables en ce cas. Seulement elles seraient applicables

1) CIS, 160 ; RES, 88 et le n° 71 du recueil Littmann.

2) Ce qui conduirait au sens, d'ailleurs étymologiquement admissible, de **κινή**, *cubile*, lit sacré ou funéraire (cf. RAO, VII, 216).

3) Il semble bien qu'il est question d'un *tetrastylum*, dans un débris d'inscription romaine du Liban (Wadd., n° 1860). On pourrait ajouter les termes techniques similaires, désignant ou qualifiant des édifices, ou membres d'édifices, quadripartis : **τετράθυρος**, **τετράπυλος**, **τετράκλιнос**, **τετράνυμφαιον** (à Aelia Capitolina), etc. (Cf. aussi le mot hybride, et de basse époque, *quadrisomus* (de Rossi, *Inscr.* ; 390, 419), qui désigne un tombeau contenant quatre corps.

4) RAO, VII, 216, n. 2. On peut comparer à ce propos l'arabe **اربعا**, *arbou'd* qui désigne un pilier carré (**عمود** étant plutôt la colonne cylindrique) ; et aussi l'espèce d'édifice appelé **اربعاوا**.

soit à la forme générale, soit à certaines dispositions du tombeau construit pour leur père par les trois frères. Il serait facile d'imaginer quelque mausolée, plus ou moins somptueux dans le goût de ceux dont la Syrie nous a conservé nombre de spécimens et dont on trouvera des reproductions dans le bel ouvrage de M. de Vogüé¹. Tel, par exemple le magnifique et monumental sépulcre de Soueïda (Haurân)², qui remonte au début de l'ère chrétienne et porte une inscription bilingue³, nabatéenne et grecque. Très instructifs aussi sous ce rapport sont les sépulcres luxueux de Palmyre, en forme de hautes tours carrées, avec leurs chambres funéraires superposées, reliées entre elles par des escaliers intérieurs⁴. Plus suggestifs encore peut-être sont certains sépulcres architecturaux de la Syrie du nord; entr'autres, ceux de Dana⁵, consistant essentiellement en une sorte de baldaquin ou dais en pierre⁶, isolé, en plein air, qui, reposant sur *quatre colonnes*, recouvre l'hypogée creusé dans le roc; ce type de monument sépulcral constitue, dans toute l'acception du terme, un vrai *tetrastylum* qui aurait bien mérité d'être appelé ארבענא.

Peut-être pourrait-on, tout en maintenant au mot ארבענא sa signification étymologique, qui se rattache selon toute vraisemblance au nom de nombre « quatre », en chercher l'explication matérielle dans une direction un peu différente et mettre en ligne une autre conjecture qui, d'ailleurs, ne serait pas, à la

1) *Syrie centrale, Architecture*.

2) *Op. cit.*, I. Comme beaucoup de ces mausolées syriens, il était surmonté d'une pyramide à degrés, dont il ne subsiste plus que l'assise inférieure.

3) *CIS*, 162.

4) Vogüé, *op. c.*, pl. 26.

5) Vogüé, *op. c.*, pl. 78, 93 A. Comparer aussi, pl. 93 B (à Sermeda) et, pl. 94 (à Khatoura), des dispositifs analogues, mais, cette fois, distyles : groupes isolés de deux colonnes jumelées, reliées entre elles par des éléments de corniche. Je signalerai accessoirement (pl. 91) le charmant petit mausolée de Roueïha en forme de temple. Voir aussi le mausolée de Diogène (*RAO*, IV, 176).

6) L'un d'eux était surmonté d'une petite pyramide.

rigueur, inconciliable avec celle que je viens d'envisager. Le mot ne viserait pas tant quelque caractéristique de la forme extérieure du monument funéraire, que son aménagement intérieur. Tout compte fait, on remarque que notre inscription nous met précisément en présence de *quatre* personnages : les trois frères et leur père défunt. Les dimensions mêmes du linteau, attestent l'importance que devait avoir le sépulcre ; ce pouvait être proprement un sépulcre familial, comportant, comme d'habitude, un certain nombre de salles affectées aux divers membres de la famille¹. Est-il trop téméraire de se demander si ces salles, — qu'elles fussent hypogéennes ou bien hypergéennes — n'étaient pas au nombre de *quatre* — soit à raison d'une pour chacun des personnages en jeu et leurs lignées respectives ? Nous aurions affaire alors à un tombeau qu'on pourrait appeler à juste titre *quadriparti*, d'où le mot אֲרִיבָּן, qui semble bien avoir ce sens.

Ch. CLERMONT-GANNEAU.

N.-B. — L'erreur de base commise par M. Littmann et relevée plus haut (p. 6), sur l'an 1 du règne de Rabbel II, fixé indûment à 75 J.-C. au lieu de 70/71, l'a entraîné dans une autre erreur chronologique à propos de son inscription nabatéenne n° 23. Celle-ci serait, suivant lui, datée de l'an 33 de Malchus II ; c'est matériellement impossible, car l'an 1 de ce Malchus, père et prédécesseur de Rabbel, étant immuablement fixé à 40 J.-C., sa 33^e année de règne tomberait en 73 J.-C., c'est-à-dire à un moment où Rabbel était déjà depuis deux ans installé sur le trône de son père défunt. Il faut lire, en réalité, sur la pierre, non pas 33, mais bien 31, en laissant de côté les deux petits traits quasi microscopiques où M. Littmann a voulu voir deux barres d'unité. De cette façon, tout rentre dans l'ordre ; nous sommes, non pas en 72/73 comme le dit M. Littmann, mais en 70/71., J.-C., soit dans l'année même qui a vu à la fois la mort de Malchus II et l'avènement de son fils Rabbel II.

1) Au lieu de quatre salles, on pourrait, bien entendu, s'il s'agit d'un sépulcre moindre, considérer une salle unique, avec répartition de ses quatre côtés respectivement réservés aux *loculi* ou *arcosolia* des quatre personnages. Nous avons en Syrie d'innombrables exemples de ces dispositions, exemples confirmés par les textes épigraphiques afférents. Cf., si l'on se place à ce point de vue, le mot τετρακλινος ; il suggère l'idée d'un mot *τετρατάριος qu'on rencontrera peut-être un jour dans quelque inscription.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

RENDEL HARRIS. — **Testimonies**, Cambridge, University Press, 1916, 138 p. in-8°.

Je sais des exégètes qui n'ont point lu ce livre sans émoi, soit qu'ils y vissent seulement des idées très neuves, soit qu'ils allaient jusqu'à en attendre des conséquences révolutionnaires. L'un d'entre eux me disait naguère que les conclusions de M. R. Harris allaient nous obliger à réviser entièrement nos solutions touchant le problème des sources des Synoptiques. Je ne partage, je le confesse, ni ces espérances, ni ces appréhensions. M. R. Harris nous a, dans ces *Testimonies*, donné un travail très digne d'attention, très intéressant, ainsi qu'on pouvait l'attendre d'un savant considérable, mais, pour dire dès l'abord toute ma pensée, je n'y vois pas son chef-d'œuvre et je ne crois pas, tant s'en faut, qu'il porte aussi loin que j'inclinai à le croire avant de l'avoir étudié et quand je ne le connaissais que par ouï-dire.

Il s'y développe une thèse, qui n'est pas inédite, mais que M. R. Harris a creusée et qu'il a fortifiée d'arguments personnels nombreux et pressants. Voici cette thèse : Il a existé dans l'Église primitive une collection de *témoignages*, de *testimonia* de la vérité chrétienne, destinée d'abord à la polémique contre les Juifs et consistant en extraits de l'Ancien Testament. Les anneaux de cette chaîne apologétique se trouvaient constitués par des groupes de textes, dont chacun, annoncé par un titre général, se rapportait à une des questions discutées ; un petit commentaire l'accompagnait. L'ensemble nous représenterait une sorte de *vade mecum* de l'apologiste et du catéchiste, quelque chose d'analogue à la *Soldier-Bible* dont Cromwell avait pourvu ses compagnons et où ils trouvaient la

solution de toutes les difficultés que la vie journalière leur opposait. L'existence d'une semblable collection a été soupçonnée depuis longtemps et souvent, mais comme une vraisemblance, comme une nécessité logique de la propagande et de la controverse ; M. R. Harris prétend l'établir comme un fait.

Et tout droit il va demander des preuves à des écrits qui, dès l'abord, font figure eux-mêmes de recueil des *Testimonia*, ou, du moins, semblent établis sur un semblable recueil, tels le *Dialogue avec le juif Tryphon*, de Justin, les *Testimonia* de Cyprien, l'*Adversus Judaeos* de Tertullien — je suis l'ordre adopté par l'auteur — les *Ἐκλογαὶ μαρτυρίων πρὸς Ἰουδαίους*, attribuées à Grégoire de Nysse, le traité *contre les Juifs* de Bar Salibi. Ces divers ouvrages mettraient en œuvre — M. R. Harris commence par dire *probablement* — le même fonds de textes, peu à peu accru avec le temps et selon les nécessités de la polémique ; en d'autres termes, ils nous représenteraient des états successifs, des éditions revues et augmentées du recueil primitif.

Si on admet et l'existence de ce recueil et sa persistance, si on convient qu'il a laissé des traces d'un bout à l'autre de la littérature chrétienne, il paraît invraisemblable qu'il n'ait point exercé son action sur une foule d'autres écrits que ceux qui semblent *évidemment* en dépendre. Telle est bien l'opinion de M. R. Harris, qui se met en quête de preuves, ou, à tout le moins, d'arguments, en commençant par les écrits qui composent le Nouveau Testament et en poussant vers les temps modernes aussi avant qu'il peut. Les écrivains néo-testamentaires et, à leur suite, tous ceux que l'auteur a occasion de nommer, sont rangés sous l'autorité de ces *Testimonies*, qui nous apparaissent ainsi comme le livre de chevet de tous les Pères et comme la source constante de toute apologétique ; plus même, de toute catéchèse, car il paraît qu'après avoir servi à polémiquer contre les Juifs, le recueil s'adapte promptement aux nécessités de l'instruction chrétienne. Il se répand partout ; on le trouve attesté en Palestine, à Rome, en Asie-Mineure, à Alexandrie, dans le Sud de la Gaule, dans le Nord de l'Afrique ; il s'annexe, si j'ose dire, Barnabé et Irénée, et Novatien, et Lactance et Athanase ; il nourrit tous ces traités en forme de dialogue qu'on nomme la *Dispute de Jason et de Papiscus*, l'*Altercatio Simonis et Theophili*, etc. ; il sert encore de fondement à la *Didascalia Jacobi*, qui date de 640

et part de la plume d'un juif converti, comme à un livre écrit au plein du moyen âge par un Arabe chrétien contre les musulmans et retrouvé naguère au Sinaï par Mrs Margaret Gibson. Enfin M. R. Harris le reconnaît encore dans un manuscrit du xvi^e siècle, découvert au mont Athos, dans la bibliothèque du couvent d'Iveron, par Sporodion Lambros et attribué « au moine Matthieu ».

Or ce dernier manuscrit est précédé de quelques vers où nous lisons que Matthieu fut un personnage éminent qui, dans ces cinq livres, combattit victorieusement l'audace des Juifs :

Ματθαῖος εἵργει τῶν Ἰουδαίων θράσος,

dont l'erreur (πλάνη) implique toutes les hérésies, car l'ergotage de ces meurtriers de Dieu en est proprement la mère :

ἄρδην ἀπάσας συγκαθειλέν αἱρέσεις
μήτηρ γὰρ αὐτῶν ἡ θεοκτόνων ἔρις.

Ces vers, M. R. Harris juge qu'ils ne peuvent être du moyen âge et qu'ils ont un air de famille avec ceux que cite Irénée et qu'un ancien *presbytre* avait composés contre le πλάνη de Markos. S'ils remontent si haut, c'est que l'ouvrage qu'ils précèdent et annoncent est fort ancien, et ce Mathieu, dont les gens de l'Athos ont fait un moine tout naturellement, ne peut être qu'un chrétien des premiers âges. Est-ce qu'Hégésippe ne nous dit pas lui aussi, que le judaïsme est « la mère de toutes les hérésies » et ne savons-nous pas que les apologistes ultérieurs incriminent surtout, du même point de vue, la philosophie grecque ? Matthieu serait donc au moins du temps d'Hégésippe, soit du milieu du II^e siècle. Et, en passant, M. R. Harris ajoute Hégésippe aux « clients » de ses *Testimonies*, car cet Hégésippe avait composé cinq livres — tout comme le moine Matthieu — cinq livres d'*Hypomnemata*, sorte de memento de textes et d'arguments contre les hérétiques, qui *devait* représenter une édition de *Testimonies*. — Mais nous connaissons un autre écrivain ancien qui a, lui aussi, composé un traité en cinq livres sur les Λόγια κυριῆς, titre que R. Harris traduit par les *Oracles du Seigneur* ; ce traité était sûrement un commentaire des *Testimonies* et son auteur c'est Papias, évêque d'Hiéropolis, plus vieux qu'Hégésippe d'au moins une génération. Et si Papias attachait cette importance au recueil en

cause, c'est qu'il lui voyait tenir, en effet, une grande place dans la vie chrétienne. Et alors, n'est-ce pas lui qu'il veut désigner quand il nous parle, au dire d'Eusèbe (*HE*, III, 39, 16), de ces Λόγια rédigés « en hébreu » par *Matthieu* et que chacun traduisit comme il put ? M. R. Harris en est persuadé.

A son sens, Λόγια ne peut vouloir dire qu'*Oracles, prophéties* et les *Testimonia* étaient évidemment d'abord un recueil de texte prophétiques. Conclusion : le manuscrit de Lambros nous donne la dernière édition du recueil dont *Matthieu*, *Matthieu l'apôtre*, sans doute, a été le premier auteur, que Papias et Hégésippe ont commenté, en suivant l'ordre des livres et que toute l'antiquité chrétienne a exploité inlassablement.

En doute-t-on ? M. R. Harris tient en réserve un argument qu'il juge irrésistible. Vous connaissez Victorin de Peltau, dont les ouvrages, réduits pour nous à quelques débris, prennent place vers la fin du III^e siècle ? Sur le témoignage de saint Jérôme, M. R. Harris, admet d'abord que c'est un plagiaire, qu'il cite, sans y rien changer, des pages entières qu'il emprunte à autrui, et, ensuite, qu'il dépend étroitement de Papias. Or il nous reste de lui un fragment d'un traité sur la création du monde (Routh, *Reliquae*, 3, p. 458), où cette dépendance de Papias se marque par l'emploi des mots *ut mens parva poterit*, traduction évidente du *ὡς μικρὸς* d'Eusèbe (*HE*, III, 39, 13), qui l'applique à l'évêque d'Hierapolis, croit-on généralement, pour marquer le peu de cas qu'il fait de son intelligence. Mais Dom Chapman, fort approuvé par M. R. Harris, propose d'interpréter la phrase d'Eusèbe comme s'il rapportait un trait de modestie de Papias lui-même. S'il en est ainsi, Victorin copie Papias — n'est-il pas vrai ? — en arguant de sa *mens parva*. Tout justement, dans ce même fragment qui nous occupe, se trouve cette phrase étrange : *Et apud Matthæum scriptum legimus : Esaiās quoque et ceteri collegae ejus Sabbatum resolverunt*. Il n'est pas question de cela dans notre *Mt.* Routh proposait de corriger *Esaiās* en *David* et de se référer à *Mt.*, 12, 3 (histoire des pains de proposition mangés par David en un jour de nécessité) ; mais M. R. Harris, n'accepte pas cette correction, sur ce que les versets d'*Isaie* 1, 13-14, où Dieu dit qu'il hait « les nouvelles lunes et les sabbats » des Juifs, sont pièces normales de la polémique anti-juive. Ainsi on lit en Tertullien, *Adv. Jud.* 4 : *Dicit Esaiās propheta : Sabbata vestra*

odit anima mea. C'est donc bien *Esaias* que Victorin a écrit et il ne l'a pas inventé : il l'a pris à Papias et l'erreur était dans les *Testimonies*. Et M. R. Harris de tirer parti de son affirmation pour proposer une correction au texte de Victorin et lire *Esaias quoque et ceterae eclogae ejus*, en rapportant ces autres extraits non pas à Isaïe, mais à Matthieu, auteur présumé des *Testimonies*. Il faudrait donc entendre : *Nous lisons écrit dans Matthieu : Isaïe aussi et les autres extraits (qui l'accompagnent dans l'ouvrage) ont détruit le Sabbat*. J'ai du mal à mettre la phrase en mot à mot, mais c'est là un détail et il me faut admettre que le titre du recueil de Matthieu ait été *Témoignages choisis*, puisqu'aussi bien l'édition attribuée à Grégoire de Nysse s'intitule, comme j'ai dit : *Ἐκλογαὶ μαρτυρίων πρὸς Ἰουδαίους*.

Plus d'hésitation et il ne reste plus qu'à restaurer le texte capital que M. R. Harris a repéré d'un bout à l'autre de la vie de l'Église ancienne ; il nous promet, en effet, de nous le donner bientôt.

Voilà donc la thèse. Voici maintenant la méthode et les arguments mis en œuvre pour la fonder. L'auteur rapproche et compare des textes choisis dans les ouvrages que je viens de rappeler et il s'efforce de prouver qu'ils dépendent tous d'une source commune : ils citent inexactement et suivant la même altération, les mêmes passages de l'Écriture ; ils avancent comme citation *unique* des combinaisons composites, les mêmes ; ils commettent les mêmes erreurs d'attribution à tel ou tel écrivain sacré ; ils interpolent de même sorte les leçons authentiques. Prenons quelques exemples : Nous lisons en Irénée *Adv. omn. haer.*, 4, 55, 2 : *Qui autem dicunt ADVENTU EJUS quemadmodum cervus claudus saliet*, etc., et en Justin, 1 *Apol.*, 48, 2 : *τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἁλεῖται γολὼς ὡς ἔλαφος*, etc. Or les mots soulignés ne sont pas dans *Is.* 35, 5, d'où vient la citation, et il faut les considérer comme une sorte de résumé de ce qui précède, spécialement des mots de 35, 4 : *ὁ θεὸς ἡμῶν..... ἤξει καὶ σώσει ἡμᾶς*. Conclusion : Justin et Irénée ont emprunté leur addition à la source même où il ont puisé la citation, soit aux *Testimonies*.

La citation d'Irénée prise dans son ensemble est composite, puisque *Is.* 26, 19 : *ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις*, s'y ajoute à *Is.* 35, 5 ; la citation de Justin nous présente une combinaison analogue : elle n'est l'œuvre ni de l'un ni l'autre, mais de l'auteur des *Testimonies*.

Irénée, en 3, 9, citant *Nombres* 24, 17 : *ἀνατέλει ἄστρον ἐξ Ἰακώβ*,

attribue le passage à Isaïe et Justin, 1 *Apol.* 32, 12, commet la même erreur ; elle vient de la source commune.

Justin, *Dial.* 73, 1 accuse les Juifs d'avoir supprimé de *Ps.* 95, 10 : εἶπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν · Ὁ κύριος ἐδάσκειλεψε, les mots ἀπὸ τοῦ ξύλου, qui, d'ailleurs, ne se trouvent ni dans la Septante ni dans l'hébreu. Or Tertullien, *Adv. Jud.* 10, fait, lui aussi, état de ce *Deus regnavit in ligno*, qu'il attribue au Psalmiste : *Si legisti penes prophetum in Psalmis*, et, au surplus, les mots interpolés connaissent une extraordinaire fortune dans toute la littérature patristique latine ; c'est, M. R. Harris n'en saurait douter, l'auteur des *Testimonies* qui les a introduits dans sa citation et c'est lui qui les a répandus dans les écrits anti-juifs partis de plumes chrétiennes.

On entend bien que je ne donne qu'un exemple là où M. R. Harris en avance d'ordinaire plusieurs ; il n'importe, puisque je ne cherche qu'à faire comprendre sa méthode de démonstration : Il l'applique, toujours la même, aux cas particuliers qu'il considère. Ainsi, lorsqu'il entreprend d'établir que son recueil est antérieur à tous les écrits du Nouveau Testament, il avance que la citation d'*Is.* 54, 1, qui se trouve en *Gal.* 4, 27, n'y vient pas directement du prophète, parce qu'elle se retrouve en 2 *Clem.*, et qu'elle se reflète au moins chez Justin et Cyprien : il faut qu'elle procède des *Testimonies*. Il en va de même de l'erreur de *Mc.* 1, 2 : καθὼς γέγραπτα, ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφῆτῃ, où Isaïe est mis au lieu de Malachie, et de celle de *Mt.* 27, 9, qui nomme Jérémie pour Zacharie ! M. R. Harris tient spécialement à reporter sur l'auteur de ses *Testimonies* la responsabilité d'une confusion que les bonnes âmes ne supportent pas sans peine dans le Livre inspiré.

On a déjà remarqué sans que je la souligne la fragilité de plus d'une des parties de cette construction, dont je n'ai sans doute pas considéré tous les aspects, mais dont j'ai, je pense, fidèlement retracé les lignes fondamentales. Je me contenterai de présenter brièvement les principales objections que j'y fais.

D'abord je ne crois pas légitime de confondre, comme M. R. Harris le fait continuellement, *possibilité*, *probabilité*, *certitude* et *évidence* ; il passe d'un terme à l'autre avec une facilité quelque peu déconcertante ; c'est comme un continu glissement qui l'entraîne irrésistiblement, tant sa thèse le domine, de la constatation la plus prudente à la conclusion la plus compromettante. Cette tendance

est particulièrement sensible dans tout ce qui nous est dit de l'influence des *Testimonies* sur le Nouveau Testament. Un exemple : A la p. 18, M. R. Harris avance *I Petri*, 2, 6-8, où viennent bout à bout des citations ou réminiscences d'*Is.* 26, 16, de *Ps.* 118, 22 et d'*Is.* 8, 14 ; de ce passage de *I Petri*, il rapproche *Rom.* 9, 32-33 et il estime que les deux textes sortent des *Testimonies* ; mais je remarque que si, dans les deux versets de Paul, les deux citations d'Isaïe viennent en effet bout à bout, leur ordre est renversé par rapport à celui de *I Petri* ; d'ailleurs *Ps.* 118, 22 a disparu. En revanche, un passage de Cyprien, *Testim.* 2, 16, se réfère à *Is.* 26, 16 et à *Ps.* 118, 22, mais laisse tomber *Is.* 8, 14, et semblable disposition se trouve chez Grégoire de Nysse. La ressemblance est-elle assez complète pour imposer l'idée d'une source commune, alors que l'auteur de *I Petri* a pu se servir de *Rom.*, et que *Rom.*, autant que *I Petri* étaient familières à Cyprien comme à Grégoire de Nysse ? Pour ma part, je ne le crois pas.

Je généraliserais volontiers cette observation et soutiendrais que la plus grande partie des ressemblances signalées par M. R. Harris, peuvent s'expliquer très naturellement par cette pratique du plagiat si répandu chez les apologistes chrétiens ; ils s'empruntent leurs citations comme ils se prennent leurs arguments. M. R. Harris ne veut pas entendre parler de cela. Cependant que vaut son argumentation fondée sur une comparaison d'Irénée et de Justin quand on sait que le premier — il le dit lui-même (*Adv. omn. haer.* 5, 27, 2) — connaissait le second et l'exploitait ? Est-ce que Cyprien ne pillait pas Tertullien, et Lactance les deux ? Je suis très frappé que le fameux ἀπὸ τοῦ ξύλου de Justin n'ait été recueilli par aucun des écrivains chrétiens d'Orient ; en aurait-il été de même s'ils l'avaient trouvé dans un livre consacré par un long usage ecclésiastique, comme M. R. Harris imagine que furent ses *Testimonies* ?

Je ne conteste pas qu'il ait existé dans l'Église primitive un recueil, ou plutôt plusieurs recueils de textes bibliques, composés en vue de la polémique avec les Juifs, mais je dis que M. R. Harris n'a pas établi qu'il a identifié un de ces recueils — ou le recueil — et que c'est celui-là même qui, de l'origine du christianisme à l'extrême fin de la période antique et même en deçà, sert constamment de base à tous les livres de controverse anti-juive, sans compter ses autres emplois.

Par exemple, à en croire notre auteur, les *Testimonia* de

saint Cyprien nous offrent une édition, mise au point pour les hommes du III^e siècle, de l'ouvrage primitif; mais ce n'est pas du tout ainsi que Cyprien présente son travail. Je remarque d'abord qu'il ne compte que *trois* livres; il faut croire que l'évêque de Carthage a du moins remanié la matière et regroupé les chapitres de son modèle puisque, parait-il, il y trouvait *cinq* livres. En second lieu, les *Testimonia* sont dédiés à un certain *Quirinus* et nous sont parvenus précédés d'une lettre d'envoi à ce personnage; nous y lisons : *Et quidem sicut petitisti ita a nobis sermo compositus et libellus compendio brevi ad te (?) digestus est... quantum mediocris memoria suggerebat*. Ainsi, c'est à la prière de *Quirinus* que Cyprien a composé les *Testimonia* et il les donne comme son œuvre personnelle; il a groupé les textes dont il s'est souvenu. J'entends qu'il a fait le tour de ses lectures pour y ramasser les citations profitables. Est-il vraisemblable qu'il eût dit cela s'il se fût contenté de remettre au point un ouvrage célèbre et très répandu, comme M. R. Harris imagine que furent ses *Testimonies*? J'en doute.

Et, dans la même ligne, je dis qu'il est vraiment surprenant qu'un livre qui portait le nom de Matthieu, un livre si lu, et partout dans l'Église, si utilisé aussi, *ne soit jamais cité*; que tous ceux qui s'en sont servi aient organisé autour de lui la conspiration du silence et l'aient plagié en feignant de l'ignorer. Il n'était pas dans les usages de tous les Pères de citer leurs sources et ils s'empruntaient volontiers sans l'avouer; j'en conviens, mais, si je comprends que Cyprien ait exploité Tertullien, le *Maître*, comme il disait, *par le détail*, je ne comprends pas qu'il ait tout *en bloc* adopté le travail d'autrui en le donnant comme sien, alors que tout le monde est censé savoir d'où il venait! Comment admettre, j'y insiste, que le nom de Matthieu n'ait pas suffi à maintenir ce qu'on pouvait appeler la *personnalité* de ce livre vénérable, de cet ancêtre de tous les livres chrétiens! Je sais bien que M. R. Harris est tout prêt à répondre: Mais nous savons que le nom de Matthieu est resté attaché au livre, puisque, de ce fait, nous avons trois attestations: deux du second siècle, celle de Papias et celle du prologue versifié du recueil de S. Lambros, et une du troisième siècle, celle de Victorin de Pettau.

Il est vrai; mais que d'hypothèses il faut admettre pour accepter comme probantes ces prétendues attestations! Prenons-y garde: en définitive, le pilier central de toute la thèse de M. R. Harris, c'est

le *témoignage* de Victorin. Sans ces mots : *Et apud Matthaeum scriptum legimus*, il n'y a plus moyen d'identifier le moine Matthieu du ms. de S. Lambros, avec le Matthieu auquel Papias attribue les Λόγια, et l'identification de ces Λόγια aux *Testimonies* devient bien hasardeuse. Il reste un recueil de *Testimonia* de date tardive, attribué à un moine Matthieu, que l'auteur de son prologue juge considérable, mais qui nous demeure inconnu, comme sans doute beaucoup d'autres moines Matthieu, bien considérés dans leurs couvents respectifs en leur temps et après. Si, du reste, on ne nous persuadait que, lorsque nous lisons le passage en cause de Victorin, c'est Papias que nous entendons, nous n'oserions pas attacher d'importance à une formule erronée ou, du moins, qui nous paraît actuellement telle. Or, sur quoi repose l'affirmation de la dépendance de Victorin par rapport à Papias ici? Uniquement sur le rapprochement des mots *mens parva* que porte son texte et du νοῦς μικρός d'Eusèbe, et encore ce rapprochement s'évanouit-il si on n'admet pas l'interprétation très contestable de D. Chapman en acceptant d'y voir un trait de modestie de Papias lui-même. Vraiment on voudrait une base plus large et plus solide pour une construction si haute.

Il y a plus : on ne peut considérer que la démonstration tient, pour autant que Papias en est la pierre d'angle, que s'il est prouvé que Papias a écrit les cinq livres de ses *Exégèses sur les logia du Seigneur*, non pas sur des sentences de Jésus, comme on le croit généralement, mais sur des *Oracles de Dieu*. Et j'ai du mal à croire que M. R. Harris ait prouvé cela, je veux dire que je ne le crois pas du tout et que sa conclusion me paraît inexacte. D'abord est-il admissible qu'en terre grecque et en un temps où le mot λόγος était devenu le titre essentiel, la désignation cultuelle et comme liturgique du Christ, ainsi que Bousset l'a établi, est-il, dis-je, admissible qu'un évêque chrétien ait encore identifié λόγος et Jahwé, comme dans la Septante, et couru le risque d'une équivoque? Est-il admissible qu'Eusèbe, qui avait sous les yeux le livre de Papias, ne nous ait pas prévenu qu'il ne contenait pas ce qu'un *lector candidus* en pouvait attendre? Est-il admissible surtout que citant, d'après Papias, le recueil des Λόγια attribué à Matthieu après avoir mentionné le récit de Marc, il ne nous ait pas dit qu'il ne s'agissait pas des sentences du Seigneur incorporées dans le premier Évangile? Poser ces questions, il me semble que c'est les résoudre. Voyons, du reste

ce que vaut l'argumentation de M. R. Harris sur ce point essentiel.

Le mot Λόγια, affirme-t-il, ne veut pas dire *sentences*, mais uniquement *Oracles*, *prophéties* et son usage habituel, dans le langage chrétien, l'attache à des extraits messianiques ou prophétiques de l'Ancien Testament. Je ne conteste pas cet usage, mais il est évident qu'il n'épuise pas la signification du mot Λόγια. Quand Philon dit τὰ δέκα λόγια, en parlant du Décalogue, ce n'est pas de prophéties qu'il s'agit. De même en 1 Clem. 62, 3 : καὶ ἐνκεχυρόσιν εἰς τὰ λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ ne peut vouloir dire que : *Et ils ont approfondi les maximes de la science de Dieu*; il n'est pas question d'*Oracles*. Et je lis dans l'*Épître aux Philippiens* de Polycarpe, en 7, 1 : καὶ ὅς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ. C'est-à-dire : « *Et celui qui interprète les logia du Seigneur au gré de ses propres passions et qui dit qu'il n'y aura ni résurrection ni jugement, (celui-là) est le premier né de Satan.* » Or cette affirmation est suivie de quelques citations appropriées, de *logia* et ce sont des sentences de Jésus ! — Voici un texte encore plus net s'il est possible ; je le trouve en Justin, *Dial.* 18, 1. L'auteur vient de citer à Tryphon une série de sentences de Jésus et il conclut : οὐκ ἄτοπον νομίζω πεποιημέναι καὶ βραχεῖα τοῦ ἐκείνου (= τοῦ σωτῆρος ἡμῶν) λόγια πρὸς τοῖς προφητικοῖς ἐπιμνησθεῖς. C'est-à-dire : *Il n'était pas hors de propos de te rappeler, après les oracles des prophètes, quelques-unes de ses courtes sentences (= des courtes sentences de notre Sauveur, qu'il vient de nommer).* Il faut entendre πρὸς τοῖς προφητικοῖς λόγοις, et la juxtaposition des deux sens de λόγια est significative.

Voilà donc qui est entendu : λόγια peut vouloir dire *sentences* tout aussi bien que *prophéties* et s'appliquer au Seigneur Jésus aussi bien qu'au Seigneur Jahwé. En quel sens Papias l'a-t-il pris ? Nous ne sommes pas réduits aux suppositions ; Eusèbe nous cite quelques phrases du vieil évêque : il y insiste sur sa confiance dans la tradition orale, sur le bénéfice qu'il a tiré de la conversation des *presbytres* qui avaient connu les Apôtres ; pourquoi nous dirait-il cela s'il n'avait en vue que l'intention de commenter un recueil de prophéties tirées de l'Ancien Testament ? Il me paraît certain qu'il s'agit pour lui d'éclaircir les sentences du Christ, en s'informant exactement de ce qu'en ont dit les Apôtres, et, si on relit tout le chapitre 39 d'Eusèbe, cette certitude devient une évidence.

Alors ? Alors, nonobstant l'avis de M. Burkitt dans son *The Gospel History and its Transmission* (1906) et celui de l'anonyme auteur du livre paru en 1894 sous le titre de *The Oracles ascribed to Matthew by Papias of Hieropolis*, Papias ne doit pas être compté au nombre des témoins requis par M. Rendel Harris et Victorin reste, si j'ose dire, *en l'air*. Son autorité ne se suffit assurément pas à elle-même. D'ailleurs, si c'est une phrase de Papias qu'il nous donne vraiment, il ne serait pas impossible qu'elle se rapportât à quelque *logion* que la *paradosis* offrait à son fidèle servant et que l'Écriture n'a pas conservé.

En tous cas, le raisonnement fondamental de M. R. Harris se disloque irrémédiablement et son même Matthieu retombe dans l'inconnu.

Je m'arrête. Le livre justifierait bien d'autres remarques; c'est assez dire qu'il est riche et suggestif. Je n'ai voulu que montrer, en insistant sur ce que j'appellerai les articulations du raisonnement de son auteur, combien on aurait tort de croire qu'il prépare une révolution dans l'exégèse. Le pire qu'il pouvait arriver, c'était, si M. R. Harris avait solidement fondé sa thèse, que disparût la garantie que Papias est censé apporter à l'existence des Λόγια — j'entends de la source Q de nos Synoptiques. Le mal n'eût pas été bien grand, car la réalité de cette source n'est pas niable et M. R. Harris ne la conteste pas le moins du monde. Le mieux qui pouvait se produire, en revanche, c'était que nous fût rendu le plus ancien livre de la catéchèse chrétienne; je doute que M. R. Harris ait eu la chance de le retrouver dans l'œuvre du moine Matthieu. Je suis tout à fait certain que les didascales et prophètes des premiers âges de la foi n'emportaient pas la Bible avec eux dans leurs tournées de prédication et qu'ils disposaient de manuels portatifs où ils trouvaient les éléments de leur argumentation scripturaire, c'est-à-dire, sans doute, l'essentiel de leur argumentation *objective*. Je m'assure de même que la nécessité a prolongé l'usage de ces *extraits* fort loin de la période post-apostolique elle-même et qu'il en a toujours existé dans l'Église; aussi bien nous en avons des exemplaires d'âges différents. Je suis enfin convaincu que les mêmes textes essentiels se retrouvaient dans tous — comment en aurait-il été autrement? — et surtout que les apologistes empruntaient plus volontiers leurs citations à leurs prédécesseurs qu'aux textes originaux; et par là je m'explique

la persistance des erreurs d'attribution, des mauvaises leçons, des interpolations et autres fautes qui persistent d'un apologiste à l'autre. Mais je confesse que M. R. Harris, malgré son érudition, son ingéniosité et son insistance, ne m'a pas persuadé qu'il n'ait existé qu'un *recueil*, plus ancien que l'Église elle-même, repris, augmenté sinon corrigé d'âge en âge, mais resté fondamentalement le même à travers les siècles. Et, pour tout dire, je n'aperçois pas très clairement les conséquences pratiques de ces conclusions des *Testimonies*, même si on les accepte, sinon peut-être qu'elles ont jeté, semble-t-il, dans l'esprit de leur auteur, quelques doutes sur l'ancienneté de la rédaction de nos Évangiles, dont la place aurait été longtemps tenue, dans l'enseignement comme dans la polémique, par le recueil des *Témoignages*. M. R. Harris nous laisse entendre qu'il s'en expliquera un jour ou l'autre à son loisir. Attendons.

Si profondes que soient mes divergences avec M. R. Harris, je m'en voudrais de ne pas dire en terminant que son livre m'a profondément intéressé et que j'en recommande la lecture à quiconque se plaît à l'étude de l'antiquité chrétienne.

CH. GUIGNEBERT.

DENYSE LE LASSEUR. — **Les déesses armées dans l'art classique grec et leurs origines orientales.** Un vol. in-8° de xii et 380 pages et 157 gravures. — Paris, Hachette, 1919.

Le rôle viril et belliqueux joué par certaines déesses grecques semble paradoxal quand on en rapproche la vie effacée, en tout cas pacifique, des femmes grecques de l'époque classique. L'auteur recherche les raisons qui ont conduit à prêter un rôle guerrier à ces déesses et c'est tout d'abord l'occasion d'en fixer les traits d'après les monuments et les textes. L'Athéné du v^e siècle est le centre de cette étude; ses représentations figurées, ses attributs sont étudiés avec soin. Toutefois l'enquête se poursuit hors de la Grèce propre, en Crète, à Chypre, en Égypte, en Syrie, Asie mineure et Mésopotamie.

La vogue a jadis été grande des études de mythologie comparée, où l'on s'efforçait de trouver en Orient, notamment dans l'Orient sémitique, l'explication des principaux traits de la mythologie grecque. Les hellénistes étaient les plus convaincus de l'excellence

de cette méthode. Ces recherches ont brusquement cessé, il y a une vingtaine d'années, discréditées par les excès auxquels elles avaient donné lieu. Aussi, parce que le développement des études folkloriques a montré la complexité du problème et la possibilité de conceptions semblables indépendantes. On ne peut plus d'ailleurs se limiter aux seuls échanges entre la Grèce et l'Orient. Il y a tout un monde préhellénique dont l'action a certainement été considérable.

Cependant, il n'est pas invraisemblable que le contact prolongé entre Grecs et Orientaux se soit répercuté dans certains cultes. On connaît la thèse que M. Paul Foucart a développée dans ses belles études sur les cultes éleusiniens. Il est indéniable qu'Adonis est un dieu phénicien qui s'identifie d'abord à des divinités chypriotes et se répand de là, sous son nom sémitique, dans tout le monde grec. Mais, précisément, cet exemple montre combien cette pénétration, pour perdre en Grèce son caractère étranger, est soumise à des interférences. Est-ce le cas entre la déesse égyptienne Neit et Athéné? M^{me} L. L. suppose que le bouclier bilobé, emblème de Neit, est passé dans le Péloponèse dès avant l'époque mycénienne, y a pris un aspect anthropomorphe et a donné ainsi naissance aux premiers Palladiâ. Ceux-ci, étroitement rattachés aux phénomènes météoriques, devinrent, dans la suite, autant d'images d'Athéné.

L'auteur prend presque uniquement son point d'appui sur la documentation archéologique. Sauf le recours au matriarcat sur lequel M^{me} L. L. a raison de ne pas insister — le matriarcat à la manière de Giraud-Teulon n'a jamais existé, — l'argumentation se cantonne dans l'étude des monuments figurés. Aussi, du point de vue religieux, pourrait-on présenter quelques objections. Le paradoxe qui consiste à mettre des armes aux mains d'une déesse est précisément de l'ordre des fictions religieuses. On doit se garder de rabaisser le mythe au niveau des conceptions rationalistes : il en est tout l'opposé. De plus, il est difficile d'étudier tel ou tel caractère de la déesse sans tenir compte de l'ensemble de ses fonctions et de sa nature. Non seulement Athéné est la personnification féminine du guerrier hellénique, comme le dit justement M^{me} L. L., elle veille aussi à ses apprêts, à l'ordre de bataille ; elle l'encourage à l'attaque, le soutient dans ses efforts, le retient dans la fuite. Mais Athéné ne limite pas là son activité, elle assume bien d'autres fonctions, elle est le

centre, le point de départ de l'activité de la cité dans les ordres les plus divers : elle est au propre et au figuré l'âme du peuple athénien. Et cela rend assez peu vraisemblable une forte influence étrangère. D'autre part, un trait la distingue nettement : l'absence de tout caractère érotique et même maternel qui lui donne une valeur morale particulière et semble écarter tout rapprochement avec les divinités de Syrie ou de Mésopotamie.

Quoiqu'il en soit, il faut féliciter l'auteur d'avoir abordé un sujet de mythologie comparée des plus curieux, d'avoir poursuivi des recherches consciencieuses qui gardent leur intérêt quelle que soit l'opinion qu'on ait sur la thèse elle-même, d'avoir notamment appelé l'attention sur des monuments peu connus ou inédits.

RENÉ DUSSAUD.

G. MALIANDI. — **La fase attuale degli studii di storia religiosa**, dans la *Nuova Rivista Storica*, 2^e année, fasc. I. — Milan Rome et Naples, 1918.

Dans le numéro de la *Nuova Rivista storica*, qui porte la date de janvier-février 1918, M. G. Maliandi a publié un article intitulé : *La fase attuale degli studii di storia religiosa*. Cet article commence par une phrase des plus aimables à l'adresse de la *Revue de l'Histoire des Religions*, dont la fondation est considérée par M. G. Maliandi comme le point de départ des recherches vraiment scientifiques en matière d'histoire des religions.

Malgré cet aimable salut à notre Revue, nous ne pouvons pas dissimuler l'impression d'étonnement que nous avons éprouvée, quand nous avons constaté que, dans une étude sur *La phase actuelle des études d'histoire religieuse*, on ne trouvait mentionnés les ouvrages ni même les noms d'Otto Gruppe et de G. Wissowa, de Jane Harrison, de L. R. Farnell et de Warde Fowler, de Goblet d'Alviella, de George Foucart, de Salomon Reinach, de René Dussaud. Et pourtant M. G. Maliandi ne s'interdit pas de citer des historiens des religions ; il en cite même beaucoup ; mais ce sont peut-être les noms, auxquels on s'attendait le plus, qui font complètement défaut.

De telles lacunes suffisent à expliquer certaines erreurs commises par M. G. Maliandi. M. Maliandi est un admirateur et un disciple de

l'école sociologique française. C'est son droit. Toutefois il nous paraît exagérer, quand il écrit, au sujet de la position du problème religieux : « L'école sociologique française seule a posé le problème sous son vrai jour. Ni l'école historique, ni l'école anthropologique, encore moins l'exégèse protestante ne pouvaient y réussir, empêtrées comme elles l'étaient, à l'arrière-plan, dans des idées philosophiques et confessionnelles¹ ». Il y a dans cette phrase deux inexactitudes. D'abord les savants, qui appliquent à l'étude des religions la méthode strictement historique, n'ont jamais été guidés par des arrière-pensées philosophiques ou confessionnelles. De tels savants, les Bouché-Leclercq, les F. Cumont, les O. Gruppe, les Wissowa, les Farnell, observent directement les faits que révèlent les documents et ne se laissent dominer, dans leur explication et leur interprétation de ces faits, par aucune idée préconçue de quelque nature que ce soit. — En second lieu, il n'est pas exact que l'école sociologique française ait seule posé comme il convenait et dans un esprit vraiment scientifique le problème fondamental de l'histoire des religions : cette école, sans doute, n'apporte à l'étude de ce problème aucune préoccupation métaphysique ou confessionnelle ; mais elle le retrécit arbitrairement, lorsqu'elle prétend que les phénomènes religieux ont été toujours et partout subordonnés à la structure et aux formes sociales. Certes personne ne contestera qu'il y a d'étroites relations entre les institutions religieuses et l'organisation sociale de toute agglomération d'êtres humains ; mais des relations non moins étroites existent entre ces institutions d'une part, et d'autre part les conditions géographiques, les vicissitudes historiques, même l'évolution politique. Le culte des divinités marines ne pouvait pas avoir en Égypte, ni à Rome, la même importance que dans le monde grec. Le culte du soleil change de caractère, quand on passe des régions européennes, où l'astre exerce une action bienfaisante, dans les contrées désertiques de l'Asie antérieure et de l'Afrique du Nord, où son influence est souvent funeste. Niera-t-on que le mythe et le culte du Melqart phénicien soient en rapport avec les navigations lointaines des marins de Tyr et de Sidon ? Et dans l'empire romain, le culte impérial n'avait-il pas un caractère politique très accentué ? Donc la thèse et

1) P. 31-32.

la méthode de l'école sociologique française se heurtent à des objections capitales, précisément parce que, contrairement à l'opinion de M. G. Maliandi, elles sont *empêtrées* dans une idée préconçue.

Il est, dans l'article de M. G. Maliandi, une autre erreur, que j'appellerai une erreur de définition. Le titre de cet article est : *La phase actuelle des études d'histoire religieuse*. Or qu'entend l'auteur par ces termes : *études d'histoire religieuse*? Il entend la recherche de l'origine des phénomènes religieux primitifs¹, ou encore l'étude des phénomènes religieux primordiaux². Cette recherche, cette étude est, à ses yeux, le problème capital de la hiérologie. Eh bien, non! Il y a dans les *études d'histoire religieuse* beaucoup d'autres problèmes, non moins importants que celui-là, et qui ont l'avantage de pouvoir être résolus à l'aide de documents précis, concrets, localisés, datés et par la méthode strictement inductive, tandis que la déduction, le raisonnement et l'imagination se donneront toujours libre cours dans l'étude de l'origine des phénomènes religieux. N'est-il pas aussi important et plus scientifique d'écrire l'histoire du culte d'Apollon à Delphes que de s'évertuer à rechercher si Apollon fut à l'origine un laurier, un griffon ou un pommier?

J. TOUTAIN.

LAGRANGE (P. M. J.), des Frères prêcheurs. — **Le Sens du Christianisme d'après l'exégèse allemande**. Paris, V. Lecoffre, J. Gabalda, 1918. 1 vol. de la collection « Etudes bibliques », in-12, xx-337 p. Prix 4 fr. avec majoration 4 fr. 80.

Il y a dans le livre dont nous venons de transcrire le titre et qui reproduit dix leçons faites à l'Institut catholique de Paris en 1917-18, un certain nombre de remarques de détail fines et judicieuses qui méritent d'être prises en considération et qui provoquent d'utiles réflexions. Mais, dans l'ensemble, et pour ce qui regarde ses idées fondamentales, ce livre appelle de si capitales réserves qu'il y a intérêt à les formuler d'une manière aussi nette que possible, quitte à sacrifier pour cela l'analyse sommaire du contenu du livre que l'on attend peut-être de nous.

1) P. 33 : *la ricerca dell' origine dei primitivi fenomeni religiosi*....

2) Ibid : *lo studio dei primordiali fenomeni religiosi*.

Le P. Lagrange ne sera pas surpris du ton de nos remarques. En publiant son livre, il savait qu'il provoquerait une opposition dont toute la courtoisie qui est de règle dans les discussions scientifiques ne parviendrait pas à atténuer la rigueur.

Le livre du P. Lagrange est une tentative pour exploiter contre l'exégèse scientifique et l'application au christianisme des méthodes générales de l'histoire des religions, l'aversion instinctive qu'éprouve actuellement chaque Français envers tout ce qui est allemand. Cette apologétique nous paraît manquer d'élévation et même — il ne faut pas hésiter à écrire le mot — de loyauté. Elle manque d'élévation car elle fait appel à des passions qui risquent d'égarer, en une matière où plus qu'en tout autre il est indispensable de ne se point départir de la sérénité qui convient à la science et de la rigoureuse impartialité du jugement. Quels que soient les crimes dont l'Allemagne s'est rendue coupable, ils ne modifient rien aux constatations scientifiques que des savants allemands ont faites depuis des siècles. Nous ne doutons pas des axiomes mathématiques parce qu'ils ne sont pas formulés seulement dans des traités rédigés par des savants alliés ou neutres, mais qu'on les trouve aussi sous la plume des mathématiciens allemands. Pourquoi — n'en déplaise au P. Lagrange et à tel autre — en serait-il autrement en matière de critique religieuse et d'exégèse?

Nous avons dit que la polémique du P. Lagrange manque de loyauté. Le reproche est grave, il doit être motivé. Le P. Lagrange oppose l'une à l'autre l'exégèse allemande et l'exégèse dogmatique catholique. Mais il y a une exégèse catholique allemande et une exégèse indépendante qui n'a rien d'allemand. De la première il dit seulement « L'exégèse des catholiques (allemands) ne figure pas dans notre programme ; ce n'est qu'une dépendance de la grande exégèse catholique » (p. 1). La seconde est complètement passée sous silence par le P. Lagrange. Le titre choisi par lui tend à indiquer — et la lecture de son livre confirme cette impression — que la critique scientifique du christianisme est l'œuvre de la seule exégèse allemande. Or, cela est faux. Si le nombre des critiques allemands peut, au premier abord faire illusion, il est souverainement injuste, pour ne pas dire plus, de passer sous silence le rôle de la critique biblique en dehors de l'Allemagne. C'est un Français, Richard Simon, qui en a été le créateur au xvii^e siècle, c'est un autre

français, Astruc qui au xviii^e siècle a posé les bases de la critique du Pentateuque et ne suffit-il pas d'écrire des noms comme ceux de Reuss et de l'école de Strasbourg, de Renan, d'Albert Réville, d'Ernest Havet, de Michel Nicolas, d'Auguste Sabatier, de Jean Réville pour montrer que la France du xix^e siècle n'a pas laissé à l'Allemagne le monopole de la science biblique. Et ce que nous disons à propos de la France, on pourrait le répéter à propos de la Hollande, de l'Angleterre, de la Suisse et dans une certaine mesure, au moins, des Etats-Unis. Ces faits, il n'est pas admissible que le P. Lagrange les ignore. S'il les passe sous silence parce qu'ils sont défavorables à sa thèse et s'opposent à l'équation : germanisme, protestantisme, exégèse indépendante, comment qualifier un semblable procédé ?

Enfin, et c'est là une dernière observation d'ordre général que nous avons à présenter, le livre du P. Lagrange ne repose pas sur une érudition personnelle ; il dépend entièrement de l'« Histoire des Vies de Jésus » d'Albert Schweitzer et cela renforce l'impression du lecteur que le livre du P. Lagrange n'est pas le résultat d'études indépendantes, mais un réquisitoire contre les adversaires d'une thèse définie à l'avance. Cette thèse est celle des droits exclusifs de l'exégèse dogmatique de l'Eglise catholique.

Nous avons eu l'occasion à propos des derniers commentaires publiés par le P. Lagrange, de formuler les réserves de principe qu'appelle son exégèse¹. Il est d'autant plus superflu d'y revenir que la divergence de vues qu'il y a entre lui et nous est telle qu'aucun rapprochement n'est possible et qu'une discussion est condamnée fatalement à rester stérile.

MAURICK GOGUEL.

F. MACLER. — **Histoire universelle par Etienne Asolik de Tarôn**, traduite de l'arménien et annotée. Deuxième partie. — Publications de l'Ecole des Langues orientales vivantes, 1^{re} série, tome XVIII bis, in-8° de CLXII-209 p. avec 12 pl. hors texte, Paris, 1917.

C'est aux alentours de l'an mille qu'Etienne Asolik de Tarôn a

1) Voir *Revue*, t. LXXVII (1918), p. 292, 308 ss.

écrit son Histoire universelle, allant du commencement du monde jusqu'au milieu du règne de Gagik I^{er}, le septième roi de la branche bagratide résidant à Ani (989-1021). La première partie de la traduction en français avait été publiée à Paris, en 1883, par E. Dulaurier. M. Macler achève l'œuvre commencée et publie la traduction de la deuxième partie de l'œuvre de l'historien arménien. Celle-ci revêt une importance capitale, parce qu'elle a été écrite par un contemporain d'une partie des événements qu'il rapporte.

M. Macler a fait précéder sa traduction d'une introduction, où il donne un aperçu de l'Arménie à l'époque où vivait et écrivait Etienne de Tarôn. Il replace ainsi l'auteur dans son milieu, afin de déterminer les éléments nouveaux que cet historien d'un peuple, qui fut en contact avec les grands empires des Byzantins, des Persans et des Arabes, apporte à l'histoire générale. M. Macler ne retrace pas seulement l'histoire des Bagratides d'Ani ; il fait aussi une place à l'exposé historique des principautés et des royaumes arméniens, qui virent le jour et disparurent au x^e et au xi^e siècle. Ces familles princières d'Arménie avaient fondé des royaumes, qui furent des centres de vie intellectuelle et artistique, mais qui devinrent bientôt des foyers de révolte et de désunion.

Après l'histoire, l'auteur étudie la littérature. Il énumère les écrivains arméniens, qui, de la deuxième moitié du ix^e siècle aux premières années du xi^e, ont laissé des ouvrages relatifs à l'époque décrite par Etienne de Tarôn. On trouvera des indications bibliographiques de leurs œuvres imprimées ou manuscrites, notamment une liste précieuse de manuscrits datés : tétraévangiles, commentaires de la Bible.

Au point de vue archéologique, Etienne de Tarôn mentionne un certain nombre de monastères dont la fondation est antérieure à l'époque où il vivait, et d'autres couvents fondés de son vivant. En consacrant une notice à chacun d'eux, M. Macler apporte des données nouvelles à l'histoire de l'architecture arménienne. Les ruines de ces couvents sont des vestiges très précieux, notamment les restes importants de Zwarthnots, dont on trouvera des plans et des vues photographiques.

La théologie d'Etienne de Tarôn reflète le particularisme religieux de l'église d'Arménie, qui a eu longtemps une prévention marquée à l'égard du concile de Chalcédoine. Etienne de Tarôn expose

la foi monophysite. Il connaît bien les pères grecs du iv^e siècle et les utilise pour appuyer sa thèse. En étudiant les sources historiques auxquelles il a puisé, M. Macler constate que comme source byzantine Etienne de Tarôn ne cite qu'Eusèbe et Socrate. « Parmi les Grecs il y a beaucoup d'autres historiens ; mais ces deux sont comme les deux astres qui l'emportent en éclat sur tous les autres » (p. cx1). L'historien arménien ne nomme, en effet, aucune autre source byzantine. Il a dû cependant avoir entre les mains les œuvres des continuateurs de Théophane, de Constantin Porphyrogénète, d'autres encore. L'Arménie avait, en effet, des rapports constants avec Byzance. M. Macler signale plusieurs exemples intéressants de ces contacts. Le catholikos Zaqaria I^{er} (855-877) échange une correspondance avec Photius, le patriarche de Constantinople. Isaak ou Sahak répond, en 863, à une lettre adressée par Photius au prince bagratide Achot. Gagik I^{er}, prince de Vaspourakan (908-937), écrit des lettres à l'empereur et au patriarche de Constantinople. Comme indice d'influence byzantine on trouve à la cour arménienne le titre de *curopalate* dans un passage curieux d'Etienne de Tarôn. « Achot gouverna l'Arménie avec un esprit pacifique et surpassa tout le monde par l'humilité et la charité ; il réunissait autour de lui les estropiés, les boiteux et les aveugles, et les faisait asseoir à sa table dans les banquets, se plaisant à donner à quelques-uns d'entre eux les qualificatifs de prince, de prince des princes, ou de *curopalate*, et se réjouissant avec eux », (p. 39).

La traduction est accompagnée de nombreuses références. Elle rend accessible à ceux qui ne lisent pas l'arménien un document important, qui jette une grande lumière sur les événements, qui se sont déroulés du ix^e au début du xi^e siècle dans le monde oriental. Les arménistes ne seront pas les seuls à remercier M. Macler d'avoir mené à bonne fin cette traduction française et de l'avoir si consciencieusement et si savamment annotée et commentée.

J. EBERSOLT.

WACYF BOUTROS GHALI. — **Les perles éparpillées, légendes et contes arabes.** — Paris, Plon-Nourrit s. d. (1919), 225 p., in-16.

Sous ce titre, M. Wacyf Boutros Ghali, connu par d'autres publications sur la littérature arabe¹ vient de faire paraître un recueil de légendes dont une seule, *les Recommandations du Prophète*, est véritablement musulmane. La dernière, *le Palais des désenchantées*, est une fiction de l'auteur. Les autres proviennent de diverses sources : en partie chrétiennes, mais dont quelques-unes remontent à des origines plus lointaines comme on le verra plus loin, jusque dans l'Inde.

L'auteur ne fournit aucun renseignement sur les documents qu'il a utilisés; une simple note d'une page en appendice n'aurait pas été inutile. Il est donc impossible de contrôler l'exactitude de la traduction. Il semble cependant qu'il s'agit plutôt d'une adaptation et que l'auteur a pris les plus grandes libertés avec les textes qu'il a eus sous les yeux. Toutefois, comme il s'agit d'une œuvre destinée au grand public, sans aucune prétention à la science, cette façon de procéder a bien moins d'inconvénients; mais nous avons cependant, dans la littérature française des ouvrages de ce genre qui auraient pu servir de modèles à des adaptations de la littérature étrangère : Paulin Paris dans les *Aventures de Maître Renart* et dans *Garin le Lorrain*; G. Paris dans les *Poèmes et légendes du moyen âge*; J. Bédier dans le *Roman de Tristan et Iseut*, etc., ont fourni des exemples de ce qu'on peut faire d'analogue.

Comme je l'ai dit plus haut, il s'agit d'un recueil de légendes chrétiennes pour la plupart, empruntées aux récits apocryphes. La première, *Adam et Ève*, est un composé de traditions bibliques qu'on retrouvera, comparées aux traditions rabbiniques dans Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner* (Francfort-sur-le-Main, 1845, in-12, p. 18-43)².

1) *Le jardin des fleurs*, Paris, 1913, in-16°; *La tradition chevaleresque des Arabes*, Paris, 1919, in-16°.

2) Au point de vue de la documentation scientifique, je renvoie au chapitre de Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden, 1893, in-8, p. 54-79, Cf. aussi : Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, Paris, 1856, 2 v. gr. in-8°, t. I, col. 1-392.

La seconde : *Jésus et le crâne* est le récit, avec quelques amplifications, de l'entretien qu'eut Jésus avec le crâne d'un prince qu'il rencontra en Syrie : c'est le sujet d'une légende en aljamiado : *Racontamiento de Jesús con la calavera* (G. Robles, *Leyendas moriscas*, Madrid, 1885, 3 v. in-16, t. I, p. 158-170).

3° *Theodora d'Alexandrie*. Quoique donnée sous le titre de légende copte, elle ne nous est parvenue qu'en arabe. Cf. Bibliothèque Nationale de Paris, fonds arabe, n. 260, 2. *Histoire de sainte Theodora d'Alexandrie qui fut expulsée du couvent avec un enfant qu'elle avait près d'elle*, f. 20 v°, 51 v°; cf. Flügel, *Die arabischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, Vienne, 1865-67, 3 v. in-4°, t. III, n° 1564, p. 23. Le sommaire de l'histoire se trouve dans le *Synaxaire arabe jacobite*, le 11 de Tout, cf. mon édition dans la *Patrologie Orientale*, p. 44-45 (Paris, s. d., gr. in-8°).

4° *Moïse, la colombe et le vautour*. Le début se termine par le sacrifice que fait Moïse d'un morceau de sa chair pour racheter la colombe réclamée par le vautour. Cette légende est résumée dans Ahmed el Qalyoubi, *Naouâdir* (Le Qaire, 1302, in-8°), p. 106; elle existe aussi dans un manuscrit anonyme de la Bibliothèque de Berlin (Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften*, t. VIII, Berlin, 1896, in-4°, n. 8693, p. 8-9, et plus développée en aljamiado (G. Robles, *Leyendas moriscas*, t. XV, p. 375-381; *Leyenda de Moisés con la paloma y el halcón*¹).

1) L'origine de cette légende doit être cherchée dans l'Inde : c'est un récit bouddhique qui fait le sujet d'une pièce de théâtre sanscrit : *Nāgānanda, la joie des serpents*, par le roi Sri Harcha Deva, trad. par Bergaigne (Paris, 1879, in-18°). Sylvain Lévi, *Le théâtre indien* (Paris, 1890, in-8, p. 190-195). Elle a passé en Chine dans le recueil de soutras sur les cinq Puramitras, traduit en chinois sous le titre de *Lieou tou-tsi-King* par Seng hoï, mort en 280 de notre ère, cf. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois* (Paris, 1910-1911, 3 v. in-8°), t. I, n° II, p. 7-11. On le trouve encore dans l'Inde, dans les recueils de contes inspirés du bouddhisme : Cf. Lance-reau, *Extrait du Bétal-Pachisi* (*Journal asiatique*, série IV, t. XIX, 1852, p. 333-342); version hindoustanie : *Baitil-Pachisi*, trad. O'Esterley (Leipzig, 1893, in-8°) XV° récit, p. 116-124; version tamoule : *The Vedāla-Cadaï*, trad. Babington (s. l. n. d. in-8), XIX° histoire, p. 78-80; Subramiah Pantulu, *Folk-lore of the Telugus* (Madras, s. d., in-12°) conte XXVIII. Il existe aussi dans le grand recueil de Somadeva de Kachmir : *Die Märchensammlung der Somadeva Bhatta aus Kaschemir* (*Kathisaritsāgara*), trad. Brockhaus, (Leipzig, 1841, 2 v. in-12°) p. 69-70. *Geschichte der Jimutavahama*. La forme

5° Le conte du *Chasseur et de l'oiseau* existe dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris : n° 3637, 3655, 3664, 3667, 5702. Je l'ai traduit d'après le mss. 3664 (*Contes et légendes arabes*, n° DCCLXV, *Revue des Traditions populaires*, t. XXXIV, 1909, p. 353-359). La traduction de M. Wacyf Boutros Ghali paraît une imitation du mss. 5702. Un résumé très abrégé, tiré des *Israiliyât* est donné par Ech Cherichi, *Commentaire des séances de Hariri* (Le Qaire, 1300 hég., 2 v. in-4°, t. II, p. 112), dans Ibn el Djauzi, *Kitâb el Azkiâ* (Le Qaire, 1304 hég., in-8°), p. 189 et d'après lui par Ahmed ech Chirouâni, *Nefhat el Yemen* (Le Qaire, 1305 hég., pet. in-4°), p. 197-198, reproduit par Arnold, *Chrestomathia arabica* (Halle, 1853, 2 v. in-8°), t. I, p. 34-36 ; dans Ed Damiri, *Haïat el Haïaoudn* (2 vol. in-4°, Boulaq, 1292 hég.), t. II, p. 130, citant comme autorité El Bathaqi, d'après Mâlik ibn Dînâr ; dans Ahmed el Qalyoubi, *Kitâb en Naouddir*, p. 81. L'appendice aux *Mille et Nuits* (éd. de Beyrout 5 vol. in-8°, 1889-1890), t. V, p. 85-89, nous donne une recension voisine de celle du ms. 5072. Ce conte a été intercalé dans le roman hindoustani, *La rose de Bakawali*, trad. Garcin de Tassy, *Allégories, récits poétiques et chants populaires* (Paris, 1876, gr. in-8°), p. 351-353. Peut-être est-ce de là qu'il a passé dans la littérature orale des Malais : le vieux To-So-Gitah se laisse duper de la même façon par l'oiseau qui lui fait croire que son petit corps renferme un talisman consistant en une pierre de bézoard, grosse comme une noix de coco, dans W. Skeat, *Fables and Folk-tales of an eastern forest*, p. 1-2, *Father Lian-Stick and the Flower-pecker*¹.

s'est modifiée, mais la morale reste identique dans la version persane du *Livre du Perroquet* : *the Tootinameh*, (Calcutta, 1792, pet. in-8°), XXI^e récit, p. 105-111. *D'un roi, de son fils, d'une grenouille et d'un serpent* : Iken, *Touti-Nameh* (Stuttgart, 1822, in-8°), XXI^e récit p. 89-92 ; M^{lle} Marie d'Heures, *Les trente-cinq contes d'un perroquet* (Paris, 1826, in-8, p. 131) ; dans la version hindoustanie, *The Tôlâ-Kahani*, trad. Platt. (Londres, 1875, in-8°), conte XXI, p. 131-136. Dans une version turke du même cycle, comme dans les textes arabes, c'est Moïse qui est le héros du sacrifice : *Tuti-Namch, das Papageienbuch*, trad. Rosen (Leipzig, 1858, 2 v. in-12°) t. II, XVIII^e série, p. 32-33, *Moïse et le faucon*. Le trait a été défiguré dans la traduction de la version turke par Wickerhauser, *Die Papageimärchen* (Leipzig, 1858, in-8°), p. 77.

1) La seconde partie est un résumé du conte connu en Occident sous le nom de *Loi de l'Oiselet*, dont la source la plus ancienne se trouve dans le

6° *Une interview du diable*. Ce conte existe dans deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris, fonds arabe, n. 152, 2, f° 47,

roman de *Barlaam et Yoasaf* : version arabe, *Kitāb Bilauhar wa Boudasf* (Bombay, 1306 hég., in-8°), p. 84 et suivantes ; une autre recension est donnée par Hommel. *Die älteste arabische Barlaam-Version* (Vienne, 1887, in-8°), p. 46 et suiv. ; Zotenberg. *Notice sur le livre de Barlaam et Josaphat*, (Paris, 1886, in-8°), p. 143-146, d'après 7 manuscrits ; version hébraïque : *Safer ben Hamnelek ve Hannazir* (Varsovie, 1884, in-8°), XXI^e chapitre, p. 84-86 : version éthiopienne, Zotenberg, *Notice sur le livre de Barlaam et Joasaphat*, p. 162-163, *Parabole de l'Oiseau* ; version grecque, *Vie de Barlaam et Josaphat* attribuée à saint Jean Damascène, ap. Migne, *Patrologia græca*, t. XCVI, col. 941-943 (Paris, 1864, g. in-8°) ; Zotenberg, *Notice sur le livre de Barlaam et Joasaphat*, p. 109-111 ; Liebrecht, *Des heiligen Johannes von Damascus Barlaam und Josaphat* (Münster, 1847, in-12°), p. 67-68. C'est sans doute par la version latine que ce conte s'introduisit dans les littératures occidentales ; ainsi dans la *Disciplina clericalis* de Pierre Alphonse, éd. Labouderie (Paris, 1824, 2 v. in-12°), n° XX, t. I, p. 136 ; la *Discipline de Clergie*, id. t. I, p. 137 ; *Le Chastoiement d'un père à son fils*, ibid., ch. XIX, t. II, p. 30, *Du vilain et de l'Oiselet* ; *Disciplina clericulis*, éd. Hilka (Heidelberg, 1911, in-8°), ch. XXII, p. 23, *De rustico et avicula* ; *Histoire del Cavallero Çifar*, Stuttgart, 1872, in-8°), II^e partie, ch. IV, *Del exemplo que dio el físico al rey del caçador et de la calandria* ; Jacques de Vitry, *Exempla*, éd. Crum. (Londres, 1890, in-8°), n° X, p. 10-11 et les notes p. 144-145) : *Libro de los Enxemplos* ap. P. de Gayangos, *Escritores en prosa anteriores al siglo XV* (Madrid, 1859, gr. in-8°), n° LIII, *Dolendum non est de rebus amissis, nec impossibilia sunt credenda*, p. 460 ; *Gesta Romanorum*, éd. OEsterley (Berlin, 1872, in-8°), n° CLXVIII, p. 554-556, *De audiendo bono consilio* ; id. trad. Swan (Londres, 1905, in-8°), ch. CLXVII, *Of hearing good counsel*, p. 347-348 et notes p. 457-460, Ulrich, *Proben der lateinischen Novellistik* (Leipzig, 1906, in-8°), p. 127-128 ; *Violier des histoires romaines*, éd. Brunet (Paris, 1855, pet. in-8°), ch. CXXXVI, *Du bon conseil qui est à tenir*, p. 386-388 ; *Récits d'un Ménestrel de Reims aux XIII^e siècle*, éd. de Wailly, p. 461-465, reproduit par G. Paris et avant lui par E. du Méril, *Poésies inédites du moyen âge* (Paris, 1856, in-8°), p. 144-146 et note 2, p. 146 ; Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, éd. Grasse, (Breslau, 1890, in-8°), ch. CLXXX, *De sanctis Barlaam et Josaphat*, p. 815, id. trad. Roze (Paris, 1902, 3 vol. in-8°), t. III, p. 420-422 ; Camerarius, *Historia vitæ fortunæque Æsopi* (Leipzig, 1544, in-8°), p. 232-233, *Avicula præceptor* ; *Le lai de l'Oiselet*, ap. G. Paris, *Légendes du moyen âge* (Paris, 1913, in-16°), p. 271-291, traduit par Ch. Louandre, *Chefs-d'œuvre des conteurs français avant La Fontaine*, (Paris, 1875, in-18° jés.), p. 26-32 ; Nicolaus Pergamenus, *Dialogus creaturarum*, Dialogue C, *De leo venatore*, y fait seulement allusion d'après le *Livre de Barlaam et Yoasaf*, ap. Graesse, *Die beiden ältesten lateinischen Fabelbücher der Mittelalters*

v°-70 v°, *Lutte spirituelle, que le révérend Anba Boula le Syrien eut à soutenir contre Satan*, et n° 262, 10 f°, 101-118 v°. *Histoire de ce qui arriva au saint prêtre Boula pendant qu'il était au bain dans la ville des Samaritains et comment Satan lui apparut et lui raconta tout ce qu'il avait fait.*

7° *Le bijoutier d'Héliopolis* : peut-être la même légende que dans le ms. 276, fonds arabe, de la Bibliothèque Nationale de Paris, n° 17, f° 209-216, *Histoire d'un bijoutier*. Je dois remarquer que le Synaxaire arabe-jacobite ne contient dans le mois d'Abib aucune commémoration de ce saint.

8° *Histoire de Marie et de son fils Jésus*. Les éléments sont puisés dans les évangiles apocryphes, surtout l'*Évangile de l'Enfance* et l'*Évangile de Joseph le Charpentier*, cf. Thilo, *Codex apocryphus novi Testamenti* (Leipzig, 1832, in-8°), p. 1-158; Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, t. I, col. 973-1044; Tischendorf, *Evangelia apocrypha* (Leipzig, 1853, in-8°), p. 115-133; 171-202; Brunet, *Les Évangiles apocryphes* (Paris, 1863, in-12), p. 47-111; Michel et Peeters, *Les Évangiles apocryphes* (Paris, 2 v. in-12, 1911-1914), t. I, p. 1-65, t. II, p. 191-243, et le résumé donné par Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, p. 260-298.

En somme, ce livre, quoique n'étant d'aucune utilité pour des recherches scientifiques, n'en sera pas moins lu avec intérêt par le grand public auquel il est destiné : c'était le but de l'auteur. On peut souhaiter qu'il l'ait atteint.

RENÉ BASSET.

(Tubingen, 1880, in-8°), p. 250. On trouve encore ce conte dans Hans Sachs, *Sämtlichen Fabeln und Schwänken*, éd. Goetze et Dürcher (Halle, 1903-1904, (5 v. in-12°), t. III, n° XXXV, *die Nachtigal*, p. 101-105; Steinöwel, *Aesop*, éd. OEsterley, Tubingen, 1873, in-8°), cf. 147, *De avicula et rustico*; Piovano Arlotto, *Facezie*, éd. Burani (Florence, 1884, in-12°), n° 191, p. 329-330, *Il Piovano por indurre un suo amico a cambiar vita, gli narre la storiellina del contadino e l'usignolo*; id. trad. Wesselski, *Die Schwänke und Schnurrer der Pfarrer Arlotto* (Berlin, 1910, 2 v. in-8°), t. II, p. 190-192 et notes p. 261-262. Le conte du *Jardinier et du Rossignol* qui se trouve dans l'*Anvar-i-Suhaili* et qu'on a voulu rapprocher de celui-ci, n'a aucun rapport avec lui : il s'agit d'un rossignol qui, pris par un jardinier, lui fait trouver un vase rempli d'or. Il n'est pas davantage à comparer à un conte du Touti-Nâmeh, malgré l'opinion de Benfey, *Pantschatantra* (Leipzig, 1859, 2 v. in-8°), t. I, p. 380-381. Pour l'histoire de ce conte, voir Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. III (Liège, 1898, in-8°), p. 103-104; G. Paris, *Légendes du moyen âge*, p. 225-270.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. T. XIX, Hanoï, 1919. N° 1. H. PARMENTIER. *L'Art d'Indravarman*. In-8 de 98 p. avec planches. — L'éminent chef du service archéologique de l'Ecole Française d'Extrême-Orient donne sous ce titre une description détaillée de monuments religieux cambodgiens élevés de la fin du ix^e à la fin du x^e s. Les plus caractéristiques sont les temples de Bakon, de Prah Kô et de Lolei, construits à quelques kilomètres au S.-E. d'Ankor ; les deux premiers datent du règne d'Indravarman I^{er} (877-889). Ces édifices de briques, revêtus de chaux ou de grès portant une ornementation touffue, représentent un type intermédiaire entre l'art khmer primitif (vii^e-viii^e s.), sur lequel l'auteur prépare une étude qu'il peut seul mener à bien, et l'art classique dont les formes apparaissent au x^e s. : évolution au cours de laquelle la figure humaine prend dans le décor d'architecture une importance croissante. Le groupe de Kok Po, le prasat Phmon Bok offrent des effigies de Viṣṇu ; Çiva apparaît sur les façades de Bantay Srei, et voisine avec Viṣṇu sur le prasat Kravan.

N° 2. L. CADIÈRE. *Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hué*. II-V. *Les pierres*. In-8 de 115 p. — Le P. Cadière poursuit ici sa remarquable enquête sur les croyances de l'Annam, à laquelle nous devons déjà une *Anthropologie populaire annamite* et une étude sur le culte des arbres. Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir distingué avec grand soin la relation des faits et les tentatives d'explication qu'il nous en propose. Il estime, en ce qui concerne proprement le culte des pierres, que sous l'influence de certains sentiments ou à la suggestion de devins, l'objet matériel a été conçu comme siège d'une puissance surnaturelle : il y a exacte coïncidence entre la pierre et le génie qui s'y incorpore. Aucun fait n'est apparu à l'investigateur assez caractéristique pour lui indiquer une explication valable dans tous les cas de culte des pierres ; les circonstances qui amenèrent les Annamites à leur conférer un caractère religieux varient à l'infini ; certaines pierres ne le possèdent que pendant un temps très court : leur culte dure ce que dure le prestige d'une mode. Celles que l'on honore sont presque toujours des pierres à l'état brut : les bornes de fabrication humaine sont à ce point exemptes de signification surnaturelle, que les Annamites adjoignent à celles qu'ils veulent rendre intangibles une pierre pourvue d'un caractère sacré

Cette dernière est, en vérité, l'esprit même, qui veille pour la sauvegarde du territoire. Les faits d'ordre magique, artificiellement distingués par le P. Cadière des faits dits religieux, sont bien de même nature, les premiers mettant simplement en évidence particulière l'aspect dynamique du sacré. La puissance hostile, qu'il s'agisse du cours d'un torrent, de la direction d'une route perpendiculaire à une habitation, de l'arête faîtière d'une maison, de l'acuité d'un regard malveillant, est toujours conçue par l'indigène comme la menace d'une pointe, dont il importe d'esquiver le choc par l'interposition d'une force adverse qui le détourne ou le repousse : d'où l'érection d'une pierre, d'une butte, d'un écran, d'un miroir. L'interprétation du plan de défense d'un village annamite contre les puissances malignes a inspiré à l'auteur des pages d'un relief saisissant, obtenu grâce à une vision pénétrante du détail des croyances, poussée jusqu'à l'intuition de leurs affinités avec la configuration et le régime physique du pays.

P. MASSON-OURSÉL.

Journal of the Iranian Association. Vol. VIII, nos 4 et 6, July, September 1919. 2 fascicules paginés 119-161 et 199-242. By P. A. WADIA. Bombay (Malabar Hill). — Pour autant qu'on en peut juger par deux numéros isolés, qui ne se font même pas suite l'un à l'autre, ce journal de l'association iranienne paraît mériter d'être consulté par les iranisans. Il accueille des exposés — tel l'article d'Unwala, *Zoroastrianism from the Gâthâs* (sept., p. 215-237) — que nous devons considérer, nous autres Européens, comme des travaux de vulgarisation, mais qui présentent aux yeux de la société parsie contemporaine, l'intérêt d'un apostolat en faveur d'un néo-zoroastrisme aussi rationaliste que peut l'être le néo-bouddhisme ; apostolat auquel se consacre ce journal, désireux de « maintenir dans sa pureté la religion zoroastrienne et d'en écarter toutes excroissances adventices ». Cette tâche ne sollicitera guère la curiosité des érudits européens, qui croient avoir de bonnes raisons de suspecter, au nom de l'esprit historique, la tentative, toujours séduisante pour les modernistes, de trouver dans une doctrine très ancienne un prototype adéquat du pur rationalisme. Nous nous intéressons davantage aux études de critique historique ou philologique, ainsi qu'aux publications de textes, qui trouvent asile dans ce périodique, comme dans l'*Indian Thought* ou l'*Indian Philosophical Review*. La série d'articles consacrés à la civilisation Sassanide procède d'une enquête sérieuse sur l'organisation de la famille et de l'Etat en Perse à une certaine époque. Reconnaissons d'ailleurs que concilier l'intérêt « moderniste » et l'intérêt historique est, dans les circonstances actuelles, un des plus honorables moyens de vivre pour une Revue d'idées.

P. MASSON-OURSÉL.

S. EITREM. — *Beiträge zur griechischen religionsgeschichte*. II. *Kathartisches und Rituelles*, Christiana; 1917. — Dans cette seconde série d'études sur l'histoire de la religion grecque, M. S. Eitrem s'est principalement occupé de divers rites de purification. — 1. Il traite d'abord du rite qui consistait à passer ou à faire passer un personnage entre les deux parties d'une victime immolée et coupée en deux; ce rite se pratiquait quand il s'agissait de purification; de prestation de serment, de conclusion de traité. De ce rite doit être rapproché celui qui consistait à tracer tout autour d'une ville un sillon presque continu avec la charrue; le caractère sacré d'un tel sillon était incontestable dans l'antiquité; il se transmettait aux murailles mêmes de la ville, aux limites du territoire qui l'entourait. — 2. M. S. Eitrem consacre plusieurs pages à l'ancien rite romain de l'*October equus*; mais il mêle dans son développement aux renseignements précis que nous possédons sur ce rite des données relatives à la fête des *Pontinalia*, qui se célébrait l'avant-veille, à l'un des épisodes des *Ludi Capitolini* qui se donnaient sans doute le même jour, mais qui sont d'une origine plus récente, et aussi à la fameuse tradition des *Sardi Venales*. Il en résulte quelque confusion. — 3. Une troisième étude, qui se rattache directement à un détail du rite de l'*October equus*, est consacrée au rôle religieux et rituel de la queue; d'après M. S. Eitrem, la queue tenait une place importante dans le rituel parce qu'on la jugeait équivalente au phallus. — 4. Enfin la valeur de la tête dans les conceptions religieuses de l'antiquité est mise en lumière à la fin de cet opuscule. Ici apparaît clairement la méthode de l'auteur. Il part, cette fois encore, du rite de l'*October equus*, dont la tête était clouée soit dans la Regia, soit sur le mur de la tour Mamilia; mais au lieu de se renfermer, pour expliquer le rite, dans la religion romaine ou dans l'antiquité classique, il invoque des exemples empruntés indifféremment à tous les peuples, aux contrées les plus éloignées, aux époques les plus diverses.

On trouvera, dans la brochure de M. S. Eitrem, des indications fort intéressantes, des textes curieux et peu connus. Mais ces indications et ces textes sont utilisés d'après une méthode qui nous paraît trop peu rigoureuse et qui ne saurait conduire à des résultats bien solides.

J. TOUTAIN

Floris DELATTRE, maître de conférences de langue anglaise à l'Université de Lille. — *La pensée de J. H. Newman. Extraits les plus caractéristiques de son œuvre, choisis et traduits par Floris Delattre, avec une introduction, une bibliographie, un index et le texte anglais correspondant*. — Paris, Payot et C^{ie}, s. d., in-16, 306 p.; prix : 5 fr. — Composé d'extraits généralement très bien choisis et très bien traduits, accompagné d'une bonne introduction et d'une bibliographie suffisante, ce recueil représente assez exactement Newman et permet de corriger heureusement de nombreuses publications tendan-

cieuses. Je souhaite que la prochaine édition corrige quelques fautes, par exemple : p. 293, il faut dire « la tribu de Juda » et non de « Judas » ; p. 276, le « poor father » en question n'est pas un « pauvre Père de l'Eglise », mais le père du démoniaque dont l'évangile de Marc raconte la guérison.

A. HOUTIN

Sir James George FRAZER, Fellow of Trinity College, Cambridge. — **Sir Roger de Coverley and other Literary Pieces** — Londres, Macmillan, 1920, in-12, XII-317 p. ; prix 8 sh. 6 net. — L'importance des travaux de Sir James Frazer pour l'histoire des origines des religions est si grande que tous ceux qui s'intéressent à cette science doivent être informés de toutes ses publications, quelles qu'elles soient, et savoir s'ils n'y trouveraient pas à glaner. C'est pourquoi on signale ici le volume de mélanges littéraires qu'il vient de publier.

La plupart des morceaux de ce recueil ont déjà été imprimés, mais dans des revues peu faciles à trouver. Réimprimés ou inédits, tous montrent lumineusement que l'auteur est un lettré très délicat et très aimable, comme on l'entrevoit dans ses gros livres d'érudition, poète à ses heures et agréable nouvelliste. A cette connaissance plus intime, que seront heureux de faire ses nombreux et fidèles lecteurs, s'ajoute, pour ceux qui étudient l'histoire des religions, l'intérêt présenté par trois importantes notices nécrologiques, celles de William Roberston Smith et de deux ethnographes, Fison et Howitt. Sir James les a connus tous les trois ; il les a aimés ; il leur rend un témoignage autorisé.

A. HOUTIN

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Nous avons appris avec peine la mort, dans un terrible accident d'automobile, de M. Jean Guimet, fils du regretté fondateur du Musée d'histoire des Religions. M. Jean Guimet, qui avait succédé à son père dans la direction de ses importants établissements industriels, avait également hérité de son goût délicat pour l'art d'Extrême-Orient et l'histoire des représentations religieuses. Il était Président du Comité-conseil du Musée Guimet. La *Revue de l'Histoire des Religions* s'associe respectueusement au deuil nouveau qui frappe une famille à qui nos études sont redevables d'un accroissement si fécond et si durable.

PUBLICATIONS DIVERSES

— Notre collaborateur M. Eug. de Faye, dont nos lecteurs connaissent bien le bel ensemble de travaux sur le gnosticisme et les principales écoles gnostiques chrétiennes et aussi la pénétrante étude sur Clément d'Alexandrie, examine, dans un mémoire placé en tête de l'annuaire 1919-1920 de l'Ecole des Hautes-Etudes (Section des Sciences religieuses) (p. 1-20), *l'originalité de la philosophie chrétienne de Clément d'Alexandrie*. Si l'on veut saisir les traits originaux des vues de Clément, il faut les comparer à celles de ses contemporains. La plupart des chrétiens estimaient que le christianisme se suffit à lui-même. A ces chrétiens inutile de parler de philosophie grecque et de réclamer le droit de s'en servir. Qu'on se souvienne de la façon dont Tertullien le traite dans son *Apologeticus* et ailleurs. Les gnostiques représentent un point de vue exactement contraire : ceux du II^e-siècle maintiennent l'équilibre entre les deux éléments, chrétien et philosophique, mais les sectes gnostiques postérieures noient le christianisme sous un afflux étranger, liturgie d'expiation et de rédemption empruntée aux mystères grecs et aux cultes orientaux, éléments philosophiques de toute provenance. « Le point de vue de Clément, dit M. de Faye, diffère de celui-ci et des uns et des autres. Il est aussi fervent croyant que le plus simple des chrétiens, et d'autre part son attachement à la philosophie ne le cède en rien à celui qu'avaient pour elle un Valentin ou un Héracléon. Les croyances chrétiennes sont, comme il le dit, le fondement

même de toute sa pensée religieuse. Elles lui donnent sa direction ; elles lui impriment leur caractère. Elles ne sont pas des dogmes ; elles sont des inspirations qui forcément orientent les réflexions d'un certain côté. Clément se sent par conséquent libre d'utiliser largement les trésors de la pensée antique. Ce sont les matériaux dont il construit son édifice. Le plan, il l'a trouvé dans la foi chrétienne. C'est ainsi qu'il conserve et sauvegarde tout ce qu'il y avait de meilleur dans l'héritage des penseurs grecs (p. 19) ».

— Dans la production scientifique italienne si riche de tentatives intéressantes et souvent fructueuses, la revue *Bilychnis*, éditée par la Faculté de l'Ecole Théologique baptiste de Rome, s'est fait une place importante et très personnelle : en ce qui concerne la critique biblique, l'histoire du christianisme et des religions, la psychologie, la pédagogie, la philosophie religieuse, la morale, la vie religieuse en Italie et à l'étranger, elle se maintient et maintient ses lecteurs au courant de tout ce qui est « *questioni vive* », ainsi que le dit son programme ; elle n'ignore aucun domaine de la pensée religieuse, se porte sur tous les points où se débat un problème moral. Il va sans dire que les polémiques doctrinales y ont leur retentissement, mais elles prennent, en pénétrant à *Bilychnis*, un son déjà atténué, proche de la paisible harmonie de l'Histoire. — D'ailleurs l'étude du passé religieux a beaucoup à recueillir dans cette active et luxueuse publication. Les derniers numéros (juillet 1919-janvier 1920) nous apportent notamment un bel article de M. Giovanni Costa sur *Jupiter et Hercule, contribution à l'étude de la religion romaine sous l'Empire* (juillet-septembre et octobre 1919) M. G. Costa conteste la transformation totale de la religion romaine sous des influences orientales dans la période impériale. Il y a d'ailleurs pour lui une opposition radicale entre l'Orient, « violemment, profondément religieux » et la religion « sereine, politique » de l'Occident. La thèse est soutenue avec beaucoup de talent et des arguments scientifiques des plus louables. — M. Salvatore Minocchi, dans le n° de janvier 1920, se demande si les papyrus araméens d'Eléphantine ont été une *déception de la science biblique*. L'éminent professeur de l'Université de Pise attire l'attention sur le livre d'un hébraïsant italien, M. Belleli, *An independant Examination of the Assuan and Elephantine aramaic Papyri*, Londres 1909. M. Belleli cherchait à établir que la découverte retentissante de 1904-1908 se réduisait à la mise au jour d'une forgerie de date récente, de l'œuvre de faussaires habiles à exploiter l'appétit de documents nouveaux qui tourmente la science biblique actuelle — en particulier la critique allemande. M. S. Minocchi ne conteste aucunement l'authenticité des papyrus Sachau ; un doute semble persister chez lui en ce qui concerne ceux publiés par Sayce et Cowley. Quant à l'apport historique que fournissent ces documents, il doit être jugé d'un point de vue plus large que celui, trop souvent adopté au dire

de M. Minocchi, d'une « reconstruction scientifique de la Bible ». Ils prennent tout leur intérêt si l'histoire biblique se fait du dehors, s'aide résolument de l'archéologie orientale, des traditions et des littératures sémitiques, de l'histoire comparée des religions.

D'autres articles ou notices seraient à citer dans les derniers numéros de *Bilychnis* : La réforme ecclésiastique dans le pays de J. Huss, par M. A. Pasul, La vision morale de la vie chez Léonard de Vinci, par M. M. delle Seta, etc.

— Il nous est parvenu un petit livre de M. I. de Récalde intitulé *Le Message du Sacré-Cœur à Louis XIV et le P. de La Chaise*. Etude historique et critique. Paris, E. Chiron, éditeur, 1920, in-12. M. de Récalde prétend apporter seulement des « précisions documentaires » et en ce qui concerne la dévotion au Sacré-Cœur, « ne toucher au fond ni de la question dogmatique ni des pratiques de piété dûment autorisées jusqu'ici par le Saint-Siège et par l'épiscopat ». Ce qu'il entend démontrer, c'est « l'indignité du P. de La Chaise comme agent de transmission du Message à Louis XIV », c'est « que la dévotion au Sacré-Cœur ne saurait être exclusivement le propre de tel ou tel ordre religieux » bien que la Compagnie de Jésus ait paru s'en attribuer une sorte de monopole officieux. Les arguments de M. de Récalde sont soutenus de textes et de faits qui indiquent une rare intimité avec l'histoire ecclésiastique des trois derniers siècles. Mais ce sont là des controverses d'un caractère si privé, qui ressemblent si fort à des dissentiments de famille qu'on a quelque scrupule à y appliquer une indiscrete analyse historique.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 31 janvier 1920

La séance, qui a lieu dans les locaux de l'Ecole du Louvre, est ouverte à 4 heures 1/2. M. Ed. Pottier préside.

Présents : MM. Pottier, Acollas, Alphandéry, Barrau-Dihigo, De Faye, De Ridder, R. Dussaud, Ferrand, Geuthner, H. Girard, P. Girard, Goguel, Guignebert, Kindberg, Mayer Lambert, Lods, Omont, Pommier, Van Gennep. Excusés : MM. P. Boyer, G. Calmann-Lévy, Gaudefroy-Demombynes, Macler, Meillet, Morel.

La Société Ernest Renan, sur la proposition du Président, décide d'adresser des remerciements à Monsieur d'Estournelles de Constant, Directeur des Musées Nationaux et, l'un de ses membres, qui a bien voulu mettre à la disposition de la Société la grande salle de l'Ecole du Louvre.

Lecture est donnée par le Secrétaire général du Procès-verbal de l'Assemblée générale du 18 décembre. Ce Procès-verbal est adopté sans observations.

Le Président informe la Société de l'impression d'une circulaire-programme

tirée à 3.000 exemplaires, qui sera notamment envoyée aux Facultés et Lycées de province.

Le Président rappelle, sur la question posée par un des membres, que M^{me} N. Renan a bien voulu accorder aux membres de la Société l'autorisation de consulter à la Bibliothèque Nationale les manuscrits d'Ernest Renan. Il est décidé sur la proposition de M. Omont, que l'assentiment du Bureau de la Société sera en outre nécessaire, ainsi qu'un avis envoyé par lui au département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale.

Le Président donne la parole à M. HENRI GIRARD pour l'exposé d'un plan de Bibliographie de l'œuvre d'Ernest Renan. M. Henri Girard fait ressortir dans les termes suivants la portée philosophique de cette bibliographie :

« Ce fut un grand humaniste qu'Ernest Renan, un homme qui laissera dans l'histoire de la pensée humaine une trace comparable à celle d'Erasme, par exemple, ou de Goethe, et c'est comme une magnifique contribution à la formation et au développement de l'humanisme moderne que nous désirons présenter son œuvre.

Une première division pourrait offrir au lecteur curieux de s'informer de la nature intellectuelle de ce grand esprit, ce qu'il conviendrait d'appeler sa philosophie, le monde de sa pensée, ses idées sur Dieu, sur l'univers et sur l'homme, sa conception d'un transformisme universel, d'une sorte de *nîsus* divin qui explique à ses yeux les métamorphoses de la nature, la perpétuelle évolution des êtres et la démarche de l'histoire. Devenu capable, à sa sortie du Séminaire, grâce à la solide culture philosophique qu'il avait reçue tant à Saint-Sulpice qu'à Issy, de critiquer les rapports que les maîtres de la Scolastique avaient cru établir entre le péripatétisme grec et les dogmes chrétiens, il a été plutôt frappé de l'irréductible différence qui sépare Aristote et la pensée grecque de leurs audacieux disciples du moyen âge. Il a su dissocier des idées que l'arbitraire inhérent au génie théologique avait impérieusement soudées ensemble ; telle est selon nous une des formes originales de l'activité proprement philosophique de Renan. Elle remonte à ses années de séminaire ; c'est pendant ces années fécondes que s'élabora ce monde d'idées dans lequel le grand historien, qui allait paraître, devait puiser et se retremper toute sa vie. Derrière l'apparent matérialisme d'Aristote, derrière son rationalisme absolu, sa négation de la Providence au sens vulgaire, derrière sa théorie de l'âme pleine d'hésitations et sa théodicée restreinte, Renan remontant jusqu'aux origines orientales de la pensée grecque (voyez le *Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon*), a retrouvé l'antique sagesse de Thalès et d'Héraclite. Cette philosophie du mouvement universel et de l'éternelle métamorphose, il la modernisait, à l'âge de 25 ans, avant d'avoir lu Lamarck, Geoffroy saint Hilaire et Darwin, dans ce livre étonnant qui s'appelle *l'Avenir de la Science*, avant même d'avoir

lu Hegel, s'il l'a jamais lu comme fit Taine, ce que nous ne croyons pas. Il suffit en effet à ce grand esprit intuitif et génialement assimilateur de l'étude approfondie qu'il avait faite au séminaire de la philosophie scolastique et du péripatétisme chrétien (ainsi qu'en témoignent son *Commentaire sur la philosophie péripatétiqué des Syriens* qui est de 1852 et son étude sur *Averroès et l'Averroïsme* 1861), pour remettre à leur place et rendre à leurs sources réciproques les éléments distincts de cette majestueuse et fragile synthèse de la scolastique. Il pressentit Hegel avant de le connaître, à travers les seuls cours de Victor Cousin, comme il lui fut aisé, à la fin de sa carrière, de retrouver les idées mères de sa propre philosophie, dans les œuvres de Schopenhauer, telles qu'elles lui apparurent, dès 1860, dans les fragments publiés par la *Revue Germanique* et les commentaires de Charles Dollfus : Tout passe et rien ne demeure, et la force divine de la vie, cette force inconnaissable qui entraîne le monde, ce dynamisme mystérieux sacrifie indéfiniment les individus et les espèces vivantes à des desseins que nul cerveau humain n'est capable d'interpréter, ni même de concevoir. Schopenhauer, devant cette force irrésistible et, semble-t-il, indifférente de la vie, fait figure de grand révolté. Il pénètre la duperie essentielle qui fait de l'abeille la proie de la ruche. Il refuse d'entrer pour une part quelconque dans ce monde de la *Volonté* où l'individu est toujours exploité et se réfugie dans le monde de la *Représentation* ou de la pensée qui est le *nirvana* du sage. Cette sorte d'attitude de bouddhiste intellectuel ne sera pas celle de Renan, et, de la même conception pessimiste de l'univers et de la vie il fera jaillir, par un miracle de désintéressement, et de sympathie de l'individu pour l'œuvre divine, le seul miracle que son rationalisme admette, par un effet du « pur amour » de l'abeille pour la ruche qui est son berceau, son atelier et sa tombe, une morale et une esthétique profondément optimistes. Cette gaieté d'énergie, qui vient du fond du tempérament du breton Renan, anime la pensée du savant et du philosophe, féconde sa sagesse. Elle lui fait comprendre l'histoire de cette pauvre grande race humaine que Schopenhauer raille et bafoue. Renan admire la vertu autant que la beauté, parce que Renan croit à l'Amour ; et c'est ce qu'il a répété sans cesse à ceux qui ne voulaient pas croire à quel point il était demeuré profondément religieux. Souple et flexible comme l'était son intelligence, ce n'était pas assez de toutes les formules de la philosophie : stoïcisme ou quiétisme, épicurisme même, pour exprimer toutes les nuances de la vérité aux aspects innombrables, telle qu'il l'apercevait ; mais si ce merveilleux esprit était complexe comme l'infini qu'il réfléchissait dans son œuvre, son cœur était bon. Subtil et raffiné comme un Athénien, tout pénétré d'atticisme, il avait conservé, de sa profonde éducation chrétienne, le goût de la simplicité exquise et le sens de l'humilité. Voilà ce qu'il faut faire entendre à ceux qui ont taxé d'égoïsme intellectuel l'attitude, au fond très claire et parfaitement justifiée, de ce grand humaniste.

Renan a reflété les différents états d'esprit de cet admirable XIX^e siècle si intelligent tout ensemble et si généreux, il les a fondus en un seul, et c'est la courbe de cette noble activité philosophique que dessinera la liste chronologique des ouvrages intitulés : *l'Avenir de la Science* (1848). — *De Philosophia peripatetica apud Syros* 1852. — *Les Dialogues et fragments philosophiques*, 1876. *L'étude sur Amiel*, 1884 — *l'Examen de conscience philosophique*, 1886, et *la Préface des Feuilles détachées*, 1890.

La deuxième division sera consacrée aux travaux du linguiste et du philologue qu'a été Renan. Un esprit philosophique ainsi fait devait s'adonner à l'Histoire et la considérer même comme la science unique.

« Les langues, a-t-il écrit, étant le produit immédiat de la conscience humaine et se modifiant sans cesse avec elle, la vraie théorie des langues n'est en un sens que leur histoire ».

Et encore : « La science des littératures et des philosophies, c'est l'histoire des littératures et des philosophies; la science de l'esprit humain, c'est l'histoire de l'esprit humain. » Telle est bien, donnée par Renan lui-même, une définition de l'œuvre qu'il a voulu faire : c'est une histoire de l'esprit humain.

Une troisième division sera consacrée aux travaux de traductions auxquels s'est livré Renan sur quelques-uns des plus beaux livres de la Bible : *Job*, le *Cantique des Cantiques*, *l'Ecclésiaste*. Viendront ensuite les deux divisions capitales de notre bibliographie, celles qui regarderont l'histoire religieuse. Nous emprunterons à Renan lui-même ces subdivisions devenues désormais classiques entre les religions sémitiques ou dérivées du sémitisme, et les religions non sémitiques. Ainsi ses deux puissants efforts de synthèse historique qui s'appellent les *Origines du Christianisme* et *l'Histoire du peuple d'Israël*, comme ses belles études sur Mahomet et l'Islamisme prendront place dans la première subdivision, et nous classerons dans la seconde ses travaux sur le Bouddhisme et ses études sur le Paganisme et les religions de l'Antiquité gréco-romaine, que l'on considère, à bon droit, comme des généralisations de premier ordre. Ces généralisations sont caduques, dira-t-on. Pas tant qu'on pourrait le croire. Renan, comme les grands réorganiseurs des sciences historiques au XIX^e siècle, les Silvestre de Sacy, les Max Muller, les Bopp, les Fauriel, les Kuhn, les Dozy, les Mohl, les Burnouf, appartient à l'âge héroïque de l'exégèse hébraïque ou orientaliste et de la mythologie comparée. Qu'importe si dans mille détails les conclusions ou plutôt les conjectures de ces esprits généralisateurs sont infirmées aujourd'hui. Nul ne conteste le rôle de l'hypothèse dans la science. A côté d'un déchet inévitable, que d'intuitions justes et profondes ! Ces esprits vraiment philosophiques ne se faisaient pas d'illusion sur le sort réservé à leurs conjectures les plus chères ; bon nombre d'entre elles sont demeurées solides et toutes ont servi le progrès de la pensée en ces difficiles recherches.

Un chapitre important nous servira de transition pour faire passer le lecteur, des travaux de Renan sur l'Antiquité judéo-chrétienne ou hellénique, travaux de philologie ou d'exégèse qui ont fait sa gloire, à ses études sur les temps modernes qu'il a le plus souvent publiées sous le titre d'*Essais* ou de *Mélanges*, qui sont trop peu connues et méritent un renouveau d'intérêt. Ce chapitre de transition pourrait passer sous la rubrique : *Etudes celtiques*.

C'est là, dans cette liste encore restreinte (mais que nous espérons voir grossir au cours de nos dépouillements) d'études intitulées : *les Origines de la langue française*, *la Poésie des races celtiques*, *les Gallois en Bretagne*, que nous espérons faire ressortir la riche compréhension de la critique renanienne. On connaît assez le culte qu'il avait gardé de ses « vieux pères » de race bretonne, c'est au monde celtique qu'il prétendait être redevable de la meilleure partie de lui-même ; le sentiment de l'infini et le penchant pour le rêve, le goût de l'« Aventure » et le sens profond de l'Amour, le respect des pauvres, des petits, l'adoration de la femme, toute la complexité de l'âme humaine moderne, sa profondeur et ses nuances, tout cela serait d'origine celtique, selon lui ; c'est le monde celtique qu'il se plaisait à opposer à l'imposante tradition du rationalisme grec, à l'esprit pratique et juridique des Romains, et si nous sommes encore capables, en Occident, de comprendre quelque chose à l'éternel mysticisme oriental, ce serait aux mystérieux rapports qui unissent l'âme celtique à l'Asie antique et lointaine que nous le devrions. Or, ce celtisant convaincu que fut Renan, quand il s'agit des choses de la littérature et de la pensée n'en est pas moins en matière de linguistique le plus ardent des romanistes : la révolution qui, du latin a tiré le français, n'est pour lui, le fait ni des Celtes, ni des peuples germaniques ; elle est le fait de l'esprit humain. Il a aussi fortement marqué que Gaston Paris par exemple les origines latines de notre langue et pour tout concilier, il s'exprime ainsi : « Un vieux fonds de mots celtiques, mots humbles, bas, relatifs presque tous à la vie du paysan, ou bien mots obscènes et frappés d'un certain caractère de trivialité, se conserva dans le langage du peuple. La prononciation d'ailleurs, élément capital dans la transformation des langues, resta bien réellement celtique, en sorte que le français pourrait être défini du latin prononcé à la gauloise. » Et encore : « Ainsi une langue latine d'extraction plebéienne, martelée ensuite, durant des siècles, par des gosiers barbares, à demi dévorée par des mangeurs de syllabes, voilà notre langue, ce qui n'empêche pas que longtemps encore quand l'étranger voudra dire de fines et gracieuses choses, il se croira obligé de les dire en français. »

C'est avec cet esprit si compréhensif, en qui l'érudition ne gênait ni l'ironie ni la grâce, c'est avec ce vigoureux bon sens et cette exquise puissance de sympathie que Renan étudia le moyen âge. On trouvera dans la division que nous réserverons aux ouvrages de cet ordre, une sorte de tableau en raccourci du moyen âge tout entier. Nous avons dit à quel point il était préparé par sa

formation intellectuelle à comprendre la Scolastique, l'incontestable beauté de cette construction abstraite, sa genèse confuse, son rayonnement et son déclin. Nul n'était plus qualifié que l'auteur d'*Averroès* pour faire aux Arabes, et que l'auteur de l'*Étude sur les Rabbins français* pour faire aux Juifs leur part dans l'histoire de l'esprit humain au moyen âge. Mais le philosophe et le savant que nous connaissons avaient un sentiment trop fort de la supériorité du réel sur l'abstraction pour méconnaître, à côté du prestige de la scolastique, les premiers efforts bien humbles, mais d'autant plus méritoires de l'esprit scientifique qui naissait. Les études sur *La Fontaine de toutes sciences du philosophe Sidrach*, sur le *Livre des secrets aux philosophes ou Dialogue de Placide et Timéo* sont de curieuses restitutions de la mentalité naïve de ceux qui ayant rompu le charme du raisonnement déductif et du syllogisme regardèrent pour la première fois le monde des minéraux, des végétaux et des bêtes pour le décrire et tentèrent de forcer la grande nature fermée. D'autre part, Renan qui a relaté avec une ironie attendrie les premiers errements de la science expérimentale n'a pas dédaigné les mystiques. Il a toujours parlé des saints comme des héros avec une évidente compréhension des parties sublimes de l'âme humaine, et ce qu'il a dit des égarements du mysticisme dans cette exquise idylle monacale du xiii^e siècle, intitulée *Christine de Stomeln, béguine*, ne l'empêchèrent pas de rendre hommage à la spiritualité du moine inconnu qui a composé l'*Imitation*. Mais comme il ne séparait jamais les personnalités les plus hautes du milieu qui les a produites, nous ne nous étonnerons pas que ce psychologue attentif au développement du mysticisme individuel ait suivi ses traces dans l'histoire du temps et les pénétrantes études qu'il a consacrées à *Joachim de Flore* et à *l'Évangile éternel*, à *Saint François d'Assise* et à l'action quasi révolutionnaire que faillit avoir le mouvement franciscain constituent une véritable histoire du mysticisme social au Moyen-Age.

Pour achever le tableau d'une époque qu'il connaissait aussi bien que celle des Origines du Christianisme, Renan n'avait plus qu'à écrire l'histoire des Arts et celle de la politique en ces temps troublés et féconds qui ont engendré la société moderne. On trouvera dans le tome XXIV de l'*Histoire littéraire de la France*, son *Discours sur l'état des Beaux-Arts en France au XIV^e siècle* comparable en étendue et en solidité à celui de Victor Leclerc sur l'état des lettres à la même époque. Enfin nous citerons dans cette revue superficielle d'une œuvre si vaste les études sur la *politique du règne de Philippe le Bel* où à travers l'action si curieuse de Pierre du Bois et de Guillaume de Nogaret légistes, derrière les relations complexes du roi Philippe et de Bertrand de Got, pape, sous le nom de Clément V, Renan aperçoit les causes de la ruine de la chrétienté et celles de la formation des nationalités européennes. Prenant la politique du roi de France comme type de ces phénomènes de différenciation politique et sociale qui caractérisent l'histoire de la naissance des temps modernes, il nous

fait assister à la fin pathétique du grand rêve d'unité politique et religieuse que les papes du moyen âge avaient conçu et failli réaliser.

« A mesure que j'étudie l'histoire des luttes du pouvoir royal avec la papauté, disait V. Leclerc, je deviens philippiste »¹. Ce n'est pas avec cette logique un peu simple que Renan entendait l'histoire. Il avait beau avoir compris avec le discernement qui caractérise les vrais connaisseurs de la réalité que dans les disputes confuses qu'inspire la confrontation du *Droit* et de la *Force* à travers l'histoire, ce qu'on appelle le *droit* n'est jamais en définitive qu'un *fait de force qui s'impose*, Renan était juste ; il aimait à rendre hommage aux vaincus ; il considérait comme un devoir de l'historien et du moraliste de rappeler aux vainqueurs qu'une part d'idéal risque toujours d'être froissée dans la défaite de leurs adversaires.

Le grand humaniste qui était différent, autant qu'on peut l'être, d'un homme du moyen âge, nous apprend à aimer le moyen âge, comme il nous fit goûter Israël, parce que de même qu'il vit dans les Juifs l'histoire du peuple le plus original et le plus individuel de l'antiquité, de même il apprécia dans le moyen âge une histoire non moins curieuse, une civilisation singulière, infiniment pittoresque, peut-être même plus distincte de la nôtre que celle de la Grèce et de Rome, mais ce qu'il admira surtout à cette époque, c'est un effort puissant pour créer un ordre social moins imparfait, pour réaliser la justice parmi les peuples divers et rapprocher les hommes dans le culte d'un idéal commun.

Là où la société chrétienne du moyen âge avait échoué, l'esprit des temps modernes serait-il plus heureux ? Tel est le problème qui a sollicité Renan, comme tous les grands penseurs du xix^e siècle. Nous consacrerons donc aux études que l'Europe moderne et particulièrement la France lui ont inspirées une des grandes divisions de notre bibliographie. Deux grands faits caractérisent selon lui l'ère moderne, ce sont les découvertes de Copernic et de Galilée d'une part, et la révolte de Luther d'autre part. De quelque façon qu'on envisage la destinée humaine et la philosophie de l'histoire, on ne peut nier l'importance symbolique de ces deux événements, la Renaissance et la Réforme, l'un transformant dans l'ordre scientifique la conception que l'on s'était faite jusqu'ici de la terre dans l'Univers, l'autre modifiant dans l'ordre religieux et social la notion du gouvernement et l'idée même d'autorité. Personne n'a mieux connu que Renan la valeur de la tradition dans l'histoire ; il savait ce que le savant et l'artiste comme l'homme religieux et le patriote devaient à leurs pères, aux générations qui ont vécu avant eux ; on peut même dire qu'il *fondait la culture sur la connaissance et l'amour du passé* ; or, c'est précisément sa culture, c'est-à-dire le sentiment profond qu'il avait de l'incessante métamorphose des êtres et des choses, et l'intuition de la vie universelle qui lui faisaient reconnaître dans l'esprit scientifique d'une part et dans l'individualisme de l'autre, les *deux faits de force* qui s'imposent depuis 400 ans, ou si

l'on aime mieux, les deux ferments les plus actifs de l'âge moderne. Notre bibliographie fera naturellement ressortir aux yeux d'un lecteur cultivé les raisons pour lesquelles Renan, ce grand lettré, fut sévère et relativement injuste pour notre xvii^e siècle français. C'est que cette époque dans les parties qui ont fait sa gloire fut trop uniquement littéraire et mondaine, et d'un exclusivisme religieux contraire à la profonde et large notion qu'il se faisait de l'Humanisme. Le xvii^e siècle à ses yeux marque un temps d'arrêt dans les progrès que le xvi^e siècle avait réalisés. Port-Royal seul lui inspirera quelques belles pages, parce qu'il admirera dans les Jansénistes quelques individualités puissantes, représentant sous un régime arbitraire l'autonomie de la pensée. Quant à l'esprit scientifique et philosophique du siècle de Descartes et de Pascal, il le louera chez ces deux grands hommes, et je tiens à faire remarquer qu'il doit au Pascal de la « *méditation sur les deux infinis* » l'argumentation même de son *Examen de conscience philosophique*, mais c'est surtout dans l'œuvre de Richard Simon, le docte Oratorien persécuté par Bossuet, qu'il relèvera la première application de l'esprit scientifique et de la bonne méthode critique à l'exégèse des Livres Saints. Il n'est pas de sujet qui tienne plus au cœur de l'historien des religions. Richard Simon lui paraît un des pères de sa pensée et lui, qui a rendu si souvent hommage aux travaux de la patiente et savante Allemagne sur la matière biblique, il se plaît à rapporter à un français du xvii^e siècle l'honneur d'avoir été un des pionniers de l'exégèse moderne.

Nous verrons, grâce à la variété des études qui ont pour sujet les temps actuels, l'importance que Renan attachait à la collaboration des peuples dans l'œuvre humaine. Problèmes asiatiques, problèmes américains, problèmes africains, toutes les graves questions qui agitaient le monde il y a cinquante ans et préparaient le conflit actuel, sollicitaient et inquiétaient son esprit. Nous consacrerons un ordre géographique au classement des études que l'Algérie, la Perse, la Chine, l'Amérique, l'Italie, l'Espagne ou la Russie lui ont inspirées. Mais le classement même de nos fiches, ramènera l'attention du lecteur à l'Europe, et en Europe, au conflit séculaire qui dresse l'un en face de l'autre deux peuples, deux mondes : l'Allemagne et la France, le monde germanique et le monde latin.

Si la conciliation avait été possible entre deux mentalités également prononcées et caractéristiques, elle se serait opérée grâce à des humanistes de la valeur de Renan, car on peut dire que, malgré l'opposition des faits et nonobstant la guerre et les rivalités d'intérêts et de passions, elle s'était faite dans ce grand esprit. Est-ce que la Grèce et Rome ne tenaient pas dans la tête d'un Lucrèce ou d'un Cicéron, l'Orient mystique et le monde méditerranéen, dans la tête d'un saint Paul ?

Est-ce qu'un homme comme Erasme ou Leibnitz n'avait pas opéré la synthèse entre le moyen âge et l'esprit moderne ? Goethe n'avait-il pas donné par le

magnifique développement de son esprit l'exemple de l'union de la Grèce et de la Germanie ? Renan qui semble à tant d'égards une des plus belles incarnations en France de l'humanisme de Weimar, ne rêvait-il pas que cette fusion se fit plus intime par l'action de la plus grande force de sympathie du monde moderne : le génie français ?

Seulement, Renan que sa nature bretonne inclinait au rêve, à l'*aventure*, au goût des belles et vastes synthèses, n'est jamais la dupe de ses conjectures ni de ses préférences. A son âme celtique s'opposait son esprit cartésien pour faire l'équilibre. Il faisait à son rêve d'un *humanisme intégral* les objections que suscitait son esprit critique. Il voyait les obstacles qui s'opposaient à la pacification de l'Europe et du monde, à l'union de l'esprit germanique et de l'esprit français. L'Allemagne moderne lui paraissait incarner plus que tout autre peuple l'esprit scientifique uni au génie hiérarchique et organisateur, et il redoutait pour la France, « France la douce », le voisinage de ce grand peuple obstiné. On peut prouver que Renan, patriote, a consacré bien des méditations à l'avenir de la France, et que cet avenir le remplissait de craintes, mais qu'il gardait en son pays, malgré son doute méthodique, une foi invincible.

Lui qui fut si sévère pour l'Allemagne caporalisée et prussianisée de 1870, si manifestement contraire à la sage et philosophique Allemagne de Herder, de Kant, de Goethe, que reprochait-il d'autre part à la France du XIX^e siècle ? Deux ordres de défauts qu'il a mis fortement en relief dans deux séries d'essais distincts. La première comprend les études sur la *Farce de Patelin* et la *Théologie de Béranger*, et stigmatise peut-être à l'excès cette frivolité légendaire qui ferait de ces éternels gaulois que nous sommes un peuple dénué du sens religieux véritable et peu capable de haute moralité. La seconde, dont la *Réforme intellectuelle et morale* et l'étude sur la *Monarchie constitutionnelle* indiquent l'objet, vise l'espèce d'incapacité politique dont tous les gouvernements de la France semblaient frappés au XIX^e siècle. Renan reproche donc aux Français de son temps deux défauts graves, peut-être fatals à la vie d'une nation : une logique aux vues courtes, abstraite, dénuée du sens historique et un individualisme passionné. L'individualisme et l'esprit critique l'inquiétaient et le ravissaient tour à tour. En tous cas, il voyait là deux forces et il sentait que sans elles on ne concevait plus une personnalité véritable à l'âge où nous vivons. Renan a étudié aussi profondément que Taine par exemple la Révolution française et le Romantisme, et l'on ne peut pas dire qu'il fut indulgent à ces deux grands faits de la fin du XVIII^e siècle et de la première moitié du XIX^e siècle : La France qui a chassé ses rois, les pères de la patrie, lui fait, parfois l'effet « d'un organisme auquel on aurait enlevé le cerveau et le cœur ». La France romantique et individualiste, cette société issue de la Révolution, dont l'idéal est un citoyen « naissant enfant trouvé et mourant célibataire »

l'effraie souvent par sa méconnaissance systématique du passé et son dédain pour l'avenir, et cependant il ne condamne pas cette grande ouvrière de liberté, cette émancipatrice, cette démocratie française qu'il voudrait qualifier comme son aïeule la République du ^v^e siècle athénien, du beau nom de Législatrice. Voici sur quelle position, dans sa critique du ^{xix}^e siècle romantique et révolutionnaire se maintient le doute méthodique de Renan : « Suspendons notre jugement, écrit-il en 1889. Nos fils sauront la réponse à une question qui nous tient dans une incertitude douloureuse : Si dans dix ou vingt ans, la France est prospère et libre, fidèle à la légalité, entourée de la sympathie des portions libérales du monde, oh ! alors, la cause de la Révolution est sauvée... »

Deux divisions pourront clore cette bibliographie, telle que nous venons d'en préciser le sens et la portée, l'une consacrée aux œuvres d'imagination proprement dite, l'autre aux souvenirs personnels.

On a abusé au détriment du savant, de l'érudit et du penseur que fut Renan, de la réputation de poète et d'artiste que lui a valu son talent d'écrivain. Une bibliographie ainsi conçue redressera l'erreur d'un jugement si frivole. Il y a des gens qui ne peuvent se décider à reconnaître dans un même esprit plusieurs supériorités à la fois, ce sont ceux, disait joliment La Bruyère, « qui rayeraient volontiers de l'histoire de Socrate qu'il ait dansé ».

Il est pourtant incontestable que Renan fut un artiste et que ce grand esprit dans l'intervalle de ses sévères études et surtout quand il eût achevé les deux œuvres capitales de sa vie : les *Origines du Christianisme* et l'*Histoire du Peuple d'Israël*, se reposa en composant ces drames charmants et profonds, ces contes où sous le voile léger de la fiction se joue la pensée du grand humaniste.

M. Bergson, parlant un jour, avec sa pénétrante sagacité de psychologue, des âmes vraiment originales, à qui l'on doit ces poèmes merveilleux qu'on appelle des systèmes philosophiques, un Descartes, un Spinoza, un Berkeley, remarque que ces âmes-là viennent au monde avec une façon profondément personnelle et neuve de sentir ; la nature pour elles a soulevé quelques-uns de ses voiles, et ces âmes, dans la ferveur sacrée qu'elles ressentent en face de l'univers, éprouvent une émotion si complexe et si rare qu'elles voudraient la traduire en mots pour la communiquer aux autres hommes. Cette émotion métaphysique qui se ramène en somme à la sensation globale et presque mystique d'un contact de leur individualité avec la vie universelle, ce mystère dynamique, si j'ose dire, est un acte simple, si simple qu'il semble à ces philosophes qu'ils pourraient l'exprimer d'un seul mot, mais ce mot unique qui brûle leurs lèvres les fuit sans cesse, et c'est pour l'atteindre qu'ils ont parlé toute leur vie.

Cette analyse exquise — toutes proportions gardées — pourrait s'appliquer au cas de l'historien philosophe que fut Ernest Renan. Elle rend compte en

tous cas de ce besoin d'écrire qui tourmenta délicieusement le penseur austère et le savant consciencieux. Son ironie, sa grâce, le goût subtil des nuances les plus fugitives, le penchant qu'il avait à conter, et l'espèce de charme qui le ramenait volontiers aux souvenirs lointains de son enfance, à ceux de son pays et de sa race, toutes les précieuses qualités de l'homme et de l'écrivain venaient d'une seule cause : Renan avait un mot à dire, et c'est pour cela qu'il a écrit toute sa vie.

Pour composer la Bibliographie d'une œuvre si complexe, nous vous proposons donc le plan suivant :

I. Philosophie générale.

II. Linguistique et érudition.

III. Traductions.

IV. Histoire religieuse.

Religions sémitiques.

Religions non-sémitiques.

V. Etudes Celtiques.

VI. Histoire du moyen âge.

VII. Histoire des quatre grands siècles modernes et de la formation de l'Humanisme contemporain :

Renaissance,

Réforme,

Révolution,

Romantisme.

VIII. OEuvres d'imagination et souvenirs personnels.

Une dernière question reste à vous poser, Messieurs ? A cette bibliographie déjà si variée de l'œuvre de Renan, devons-nous songer à joindre une bibliographie de la littérature suscitée par cette œuvre ? Nous pouvons, au cours de nos recherches, en préparer les matériaux, nous pouvons faire appel à votre obligeance, aux résultats déjà acquis par votre enquête personnelle, par vos lectures : vos fiches viendraient se joindre aux nôtres, et nous verrions ce que cette deuxième bibliographie produirait comme ensemble auprès de la première.

Plus tard, quand la fin que nous poursuivons sera atteinte, quand nous aurons achevé la Bibliographie proprement dite de l'œuvre même de Renan, vous déciderez, s'il convient ou non, d'y adjoindre ce supplément d'une Bibliographie sur Renan, qui apparaît, dès main'enant, comme devant être très vaste et forcément plus ou moins incomplète. »

M. Ch. Guignebert présente une observation au sujet de la place occupée par E. Renan dans l'histoire de l'exégèse. M. A. Van Gennep demande à M. H. Girard quelques indications complémentaires sur la division proposée en

Travaux sur les religions sémitiques et Travaux sur les religions non sémitiques.

Le plan exposé par M. H. Girard est adopté.

Afin de faciliter la tâche considérable de MM. G. Huet et H. Girard, la Société décide de solliciter de Madame N. Renan une prolongation d'un an au délai pendant lequel les manuscrits d'E. Renan pourront être communiqués aux seuls membres de la Société. Le Président s'offre à faire auprès de Madame Renan la démarche nécessaire.

Le Secrétaire Général donne lecture des noms des adhérents inscrits depuis la dernière séance. Le nombre total des membres de la Société Renan est à ce jour de 104.

Le Président donne la parole à M. GUIGNEBERT pour une communication sur les *Testimonies* de M. Rendel Harris. Dans ce mémoire, qui est publié *in extenso* dans le n° de Janvier-Février 1920 de la *Revue de l'Histoire des Religions*, M. Ch. Guignebert s'attache à réduire à leurs justes proportions les résultats que peut avoir pour l'étude critique du premier âge chrétien ce livre retentissant. On aurait tort de croire qu'il prépare une révolution dans l'exégèse. Il est fort douteux que M. R. Harris nous ait rendu le plus ancien livre de la catéchèse chrétienne. Malgré son érudition et son ingéniosité, il ne paraît pas avoir ainsi apporté des arguments décisifs en faveur de l'existence d'un recueil unique de textes scripturaires, plus anciens que l'Eglise elle-même, utilisé longtemps après la période post apostolique.

MM. de Faye et Alphanéry présentent des observations.

La séance est levée à 6 heures 20.

Séance du 25 février 1920.

La séance est ouverte à 4 heures 1/2. M. Ed. Pottier préside.

Présents : M^{mes} N. Renan et Lambert, MM. Pottier, Acollas, Alphanéry, Brunet, Cordier, Cumont, D'Estournelles de Constant, De Ridder, R. Dussaud, Ferrand, H. Girard, P. Girard, Glotz, Goguel, Huet, Kindberg, Mayer Lambert, Lemaître, Lods, Macler, Moret, Pommier, Théodore Reinach, Van Gennep, Vignon.

En outre, un public nombreux s'est rendu à l'invitation adressée par la société Ernest Renan à l'occasion de la conférence de M. Rostovtzeff.

Le Secrétaire des séances lit le procès-verbal de la séance du 31 janvier 1920, qui est adopté sans observations.

Le Président salue la présence parmi nous de l'éminent archéologue russe M. Michel Rostovtzeff, professeur à l'Université de Pétersbourg, actuellement professeur à l'Université d'Oxford, et le remercie d'avoir bien voulu accepter de faire pour la société Ernest Renan une conférence sur quelques-uns des résultats de ses remarquables investigations scientifiques. La société Ernest Renan et l'auditoire tout entier qu'elle a réuni aujourd'hui tiennent à rendre



hommage au savant dont l'œuvre ne s'est jamais interrompue malgré les épreuves que lui ont imposées les événements politiques dont sa patrie a été le théâtre.

La parole est donnée à M. ROSTOVITZKEFF pour une conférence sur *Le Culte de la Grande Déesse dans la Russie méridionale*.

Les plus anciennes données qui nous attestent une vie civilisée dans la Russie méridionale remontent à l'âge néolithique (céramique de la spirale et du méandre du Dniestr, Bouq et Dniepr) et à l'époque du cuivre (vallée du Kouban). Dans les sépultures de ces périodes, on a trouvé des monuments (statuettes de femmes) qui nous attestent probablement dès cette époque un culte prédominant de la grande Déesse anonyme. Les statuettes du Kouban sont surtout curieuses, car elles présentent des analogies frappantes avec les statuettes de la même époque des îles de la mer Égée et avec celles récemment trouvées en Bulgarie. La population qui a produit la haute civilisation de la vallée du Kouban fut appelée par les Grecs du nom générique de Méotes qui comprenaient plusieurs tribus apparemment étroitement apparentées : les Sauro-mates, les Sindes, probablement les Taures de la Crimée.

Dans les régions occupées par ces tribus, nous retrouvons partout le culte de la grande Déesse comme culte principal. Ce fait nous est attesté : 1° Par des sanctuaires nombreux de cette divinité à l'époque historique en Crimée et sur la péninsule de Tamane (delta du Kouban), dont l'organisation présente des ressemblances frappantes avec l'organisation des sanctuaires analogues en Asie-Mineure ; 2° Par des légendes autochtones qui nous sont conservées par les écrivains grecs et qui se rapportent au mythe de la grande déesse ; 3° Par la légende des Amazones qui s'est fixée de bonne heure sur les bords de la mer d'Azow.

L'origine de la légende des Amazones doit être cherchée dans le caractère politique et militaire qu'a revêtu le culte de la grande Déesse partout en Asie-Mineure et dans ces survivances d'une structure sociale, étroitement liée au culte de la grande Déesse, où les femmes étaient non-seulement mères et nourrices, mais aussi guerriers et chefs d'État. Comme ces survivances peuvent être constatées même dans les États fondés par des conquérants sémitiques et indo-européens comme les États Hittite, Phrygien et Lydien ; les Grecs, qui trouvèrent en Asie-Mineure de fortes traces de la domination Hittite et des rites et légendes qui se rapportaient au culte de la grande Déesse et à la structure matriarcale de l'Asie-Mineure pré-hittite, créèrent de tous ces matériaux la légende des Amazones, dont les exploits militaires peuvent être en même temps une réminiscence des exploits guerriers de la grande nation conquérante des Hittites. Des éléments plus récents de la même légende peuvent être des réminiscences analogues de conquêtes des Cimmériens et des Scythes. Mais le fonds de la légende a été fourni par des rites religieux et par le rôle social

joué par des femmes dans la vie religieuse et politique de l'Asie-Mineure. De même en Russie méridionale : nous y trouvons des survivances très fortes de la structure sociale matriarcale parmi les tribus méotes à l'époque historique, à savoir : 1° Les témoignages des Anciens sur les Sauromates *γυναικο κρατούμενοι*; 2° Les légendes sur la formation de ces tribus comme résultat d'un *ισπός γάμος* entre les Amazones et les Scythes — réminiscences des luttes entre les tribus conquérantes Scythes et la population indigène; 3° Les légendes sur la lutte des Scythes contre les fils de leurs esclaves et de leurs femmes conservées par Hérodote; 4° Le fait attesté par Strabon d'un *ισπός γάμος* entre les Amazones du Caucase du Nord (probablement une tribu méote refoulée vers les montagnes par les Scythes) et les Gargaréens; 5° Des faits historiques et semi-historiques sur le rôle des femmes parmi les tribus méotes à l'époque hellénistique et romaine (les reines Tirgatao et Auragé de Polyène et la reine Dynamis du Bosphore). Ces survivances causèrent la migration de la légende des Amazones de Themiscyre sur les bords de la mer d'Azow.

Même prépondérance du culte de la grande déesse dans le royaume scythe, surtout sur les bords du Dniepr. Elle est attestée : 1° par les légendes sur l'origine de l'État et de la nation scythes, légendes qui nous sont transmises par Hérodote et Diodore, et qui nous parlent d'un *ισπός γάμος* entre la grande Déesse autochtone et un dieu étranger conquérant (même légende dans la péninsule de Tamane; 2° par la liste de divinités adorées par les Scythes (Hérodote) où en premier lieu figure une triade avec, en tête, une déesse; 3° par le rôle prépondérant de la grande Déesse dans la religion scythe attesté maintes fois par Hérodote; 4° par l'existence de prêtres frappés de la maladie sacrée d'impuissance, les Enarées, qui correspondent aux Eunuques de l'Asie Mineure; 5° par plusieurs monuments figurés produits par les grecs du Bosphore pour leurs clients scythes, qui représentent plusieurs actes sacrés où la grande Déesse joue un rôle prépondérant; c'est surtout l'acte de la communion sacrée donnée à un chef Scythe par la grande Déesse assistée de ses prêtresses et par un Enarée (plaque de la coiffure de la reine ensevelie sous le Kourgane de Karagodeouasdekh et plusieurs plaques cousues sur des vêtements du iv^e-iii^e siècle av. J.-Chr.); c'est en second lieu l'acte de la même communion décrite par Hérodote et représenté sur des monuments trouvés dans des tombeaux scythes (ceinture du Koul-Oba, plaquettes du Solokha).

La même communion est administrée sur d'autres monuments au roi scythe par le grand Dieu iranien (rhyton de Karagodeouasdekh du iii^e siècle av. J.-C. et couronnes funéraires d'une sépulture de Kertch du iii^e siècle après J.-C.).

La dualité de la religion scythe — culte du grand Dieu iranien et de la grande Déesse autochtone — se retrouve partout en Orient où une tribu conquérante iranienne s'est superposée à une population qui adorait la grande Déesse. Une triade tardive du même genre — deux dieux cavaliers (deux

Mithras) et une déesse — se trouve sur les plaques en plomb et en marbre qui furent très répandues parmi l'armée danubienne du II^e et surtout du III^e siècle après J.-C.

Cette conférence est accompagnée de nombreuses projections représentant les divers monuments auxquels il est fait allusion.

Le Président remercie l'orateur au nom de la Société Ernest Renan. M. Théodore Reinach présente une observation au sujet de l'identification, proposée par M. Rostovtzeff, d'une Déesse-Mère et d'une Déesse Parthenos.

M. Ed. Pottier demande si M. Rostovtzeff pense pouvoir rattacher au culte de la Déesse-Mère des statuettes trouvées dans les Cyclades et qui rappellent les figurations relevées sur des monuments décrits dans la conférence.

La séance est levée à 5 h. 40.

Le Gérant : A. THÉBERT.

ANGERS. — IMPRIMERIE F. GAULTIER ET A. THÉBERT, RUE GARNIER, 4.

GENERAL LIBRARY
SEP 8 1920
UNIVERSITY OF MICHIGAN

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

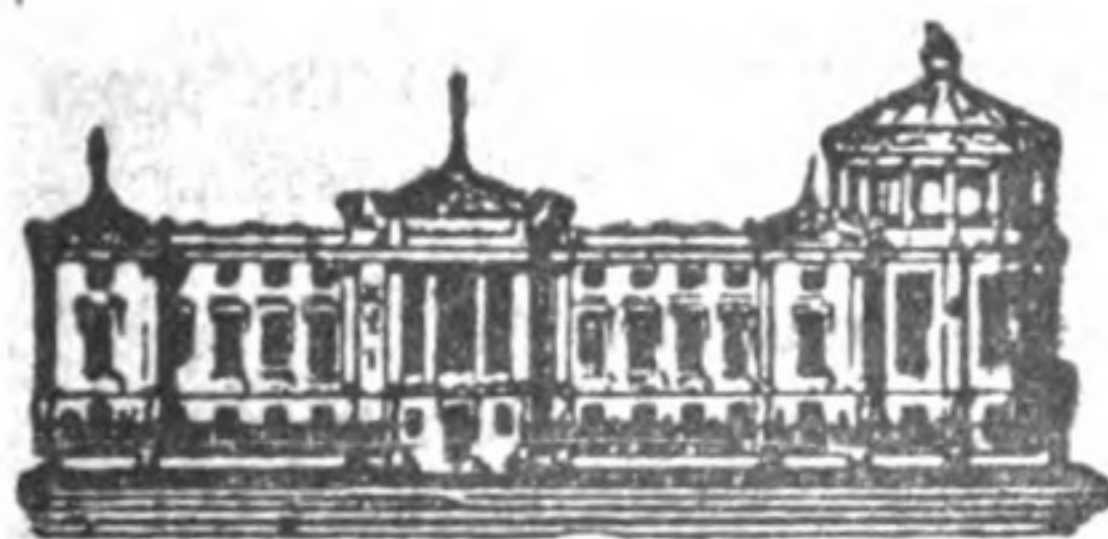
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE,
G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE GOGUEL,
H. HUBERT, G. HUET, L. LEGER, ISRAEL LEVI, SYLVAIN LEVI, AD. LODS,
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET,
P. OLTRAMARE, F. PICAUVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON
REINACH, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

TOME LXXXI. N° 2. — MARS-AVRIL



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1920

SOMMAIRE

- AD. LODS. L' « École de Strasbourg » et son influence sur l'étude des Sciences religieuses en France au XIX^e siècle.
- W. DEONNA. Questions d'archéologie religieuse et symbolique. — XV : Aphrodite sur la tortue.
- M. GOGUEL. Notes d'histoire évangélique. — II : Esquisse d'une interprétation du récit de la transfiguration.
- P. SAINTYVES. Valentines et Valentins. Les rondes d'amour et Cendrillon.

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

- 1° A. FOUCHER. L'art gréco-bouddhique du Gandhâra (*P. Masson-Ourse*).
- 2° A. DAVID. Le Modernisme bouddhique et le Bouddhisme du Bouddha (*P. M. O.*).
- 3° P. GEROSA. Sant'Agostino e la decadenza dell' Impero romano (*T. Toutain*).
- 4° S. BARONIAN et F. C. CONYBEARE. Catalogue of the Armenian manuscripts in the Bodleian library. (*F. Macler*).
- 5° CH. SIFFLET. Les Évêques concordataires du Mans (*A. Houtin*).
- 6° J. LAUREC. Le Renouveau catholique dans les lettres (*A. H.*).

II. — *Notices bibliographiques.*

- P. MASSON. Éléments d'une bibliographie française de la Syrie. — A. ROSTAGNI. Giuliano Apostata. — H. PARMENTIER. Catalogue du Musée Cham de Tourane. — R. DELOUSTAL. La Justice dans l'Ancien Annam. — C. THÉANDER. 'Ολολογί und Ia. — Almanach catholique français.

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement annuel :	Paris	25 fr. »
— — —	Départements	27 fr. 50
— — —	Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau		5 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la Direction de la Revue de l'Histoire des Religions, aux Editions Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VI^e).

L' « ÉCOLE DE STRASBOURG »

ET SON

INFLUENCE SUR L'ÉTUDE DES SCIENCES RELIGIEUSES

EN FRANCE AU XIX^e SIÈCLE.

Au moment où l'Alsace vient de reprendre sa place au foyer de la patrie et où son université, réorganisée sur des bases plus larges qu'en aucun temps de sa longue et glorieuse histoire, vient de faire sa rentrée solennelle au milieu de ses sœurs, les autres universités de France, qui lui font fête, il sera bon de rappeler l'un des titres de gloire les plus solides de la grande école de Strasbourg, l'un des services les plus précieux qu'elle ait dans le passé rendus au pays : elle a plus qu'aucune autre institution, contribué à la résurrection, dans notre patrie, de la science des choses religieuses, science qui avait eu chez nous, au xvii^e siècle, des débuts si pleins de promesses, avec les Académies protestantes, Richard Simon, les éditeurs de la Bible polyglotte de Paris, les Bénédictins de Saint-Maur, mais qui, surtout depuis la révocation de l'Édit de Nantes, était tombée dans une décadence de plus en plus profonde, en dépit de quelques très honorables exceptions. La faculté de théologie protestante de Strasbourg, au xix^e siècle, a eu le mérite de constituer un foyer où les phénomènes religieux, ceux du moins qui relèvent du christianisme et de l'ancien Israël, étaient étudiés selon une méthode rigoureusement scientifique.

Son action n'a pas été limitée au cercle des étudiants qui ont passé sur ses bancs ; elle s'est étendue à un public beaucoup plus vaste, grâce, aux ouvrages de ses maîtres et de ses élèves. Sans doute il y a eu en France, au dernier siècle, des esprits éminents qui se sont occupés de sciences religieuses sans s'être

formés à l'école des maîtres alsaciens — Renan, par exemple, a subi surtout l'influence des exégètes allemands. — Il existait aussi d'autres établissements d'enseignement supérieur qui ont eu des professeurs de haute valeur. Mais on ne sera injuste envers personne en disant que l'étude des choses religieuses n'a été nulle part en France poursuivie d'une façon plus approfondie, plus indépendante de tout préjugé dogmatique ou philosophique, apologétique ou polémique qu'à la grande école alsacienne.

Elle n'a, du reste, pas seulement fait œuvre de vulgarisation, en répandant dans les pays de langue française des méthodes que l'étranger appliquait alors bien plus largement que nous à l'étude de la religion et en nous initiant aux résultats de ces recherches : les savants alsaciens ont, sur certains points, apporté des contributions importantes au progrès général de cette branche de la science et assuré ainsi à la France une place des plus honorables dans le développement de l'histoire des religions.

Bien que nous entendions limiter cet aperçu au siècle dernier, le siècle de l'histoire, jetons d'abord un coup d'œil sur le passé de l'école strasbourgeoise avant cette période.

I

L'université de Strasbourg doit sa naissance aux deux mouvements, étroitement unis à leurs origines, de l'humanisme et de la Réforme.

Vers 1501 Jean Wimpheling organisait dans la ville libre impériale une association littéraire qui réunissait les illustrations alsaciennes du temps. En 1503 il soumettait au Magistrat un plan comportant la création d'une école supérieure.

Mais ce fut seulement en 1528 que les autorités de la ville fondèrent trois écoles latines, sortes d'établissements d'enseignement secondaire, l'une à Saint-Pierre-le-Vieux, la seconde

dans l'ancien couvent des Carmélites, la troisième dans le monastère désaffecté des Dominicains. A la même époque se constituait, d'abord dans la maison de Bucer, puis dans les locaux du couvent des Dominicains, une sorte de petite faculté de théologie, où Bucer, Capiton, Hédion formaient les futurs pasteurs.

Bientôt, sous l'énergique impulsion du stettmestre Jacques Sturm, on décida de réunir ces quatre établissements en une seule école fortement constituée : ce fut le *gymnase*, qui ouvrit ses portes le 22 mars 1538. Il comprenait, comme nous dirions aujourd'hui, les trois ordres d'enseignement, primaire, secondaire et supérieur : les élèves des quatre dernières années, en effet, étaient initiés à l'étude de la philosophie, des langues anciennes, de l'histoire, des sciences, de la théologie protestante et du droit. On avait fait appel pour organiser et diriger cette institution au célèbre pédagogue Jean Sturm.

Le succès du gymnase fut considérable. Les élèves y affluaient de toutes les contrées de l'Europe gagnées aux idées nouvelles, notamment de Hongrie. Une circonstance cependant, mettait l'école strasbourgeoise dans un état d'infériorité vis-à-vis de ses voisines, les universités de Bâle ou de Tubingue : elle n'avait pas le droit de conférer de grades. Le Magistrat de la ville sollicita donc de l'empereur Maximilien II et obtint de lui, à la date du 30 mai 1566, l'érection du gymnase en *Académie*. Les étudiants purent désormais conquérir leurs diplômes à Strasbourg même, sauf ceux de licencié et de docteur en théologie, en droit et en médecine. Cette restriction elle-même tomba lorsque l'Académie fut élevée au rang d'*Université* par l'empereur Ferdinand II (5 février 1621).

Lorsque en 1681, Strasbourg se donna à la France, un article de la capitulation (l'article 4) stipula que l'université serait maintenue dans l'état où elle se trouvait avec les docteurs, professeurs et étudiants, quels que fussent leurs état et qualité. Et l'administration royale, qui avait adopté le sage principe de toucher le moins possible aux choses d'Alsace,

respecta, somme toute, cette clause, en dépit de la tentation violente que dut éprouver le roi qui, quatre ans plus tard, décrétait l'unité de foi dans le royaume, d'étendre les beautés de ce régime à ses domaines alsaciens. L'université conserva, jusqu'à la Révolution, le caractère confessionnel, protestant qu'elle avait depuis ses origines. On se borna à attribuer au préteur royal certains droits de surveillance et de contrôle, et à créer, à côté de l'université protestante, une académie catholique (1701), qui reçut même, en 1776, le privilège de conférer le grade de docteur en droit et qui posséda quelques maîtres éminents.

La fréquentation de l'université, qui avait beaucoup baissé pendant la dernière partie, si dure pour l'Alsace, de la guerre de Trente ans (1631-1648), subit une nouvelle diminution après les événements de 1681, qui écartèrent la clientèle allemande; mais le nombre des étudiants ne cessa de croître à partir de la fin du xvii^e siècle, pour atteindre entre 1761 et 1770 un chiffre qui avait été rarement dépassé avant la période française¹. Ce résultat est d'autant plus remarquable que l'Alsace fournissait maintenant à elle seule la grande majorité du contingent, tandis qu'avant 1681 les étrangers en formaient environ les deux tiers².

Cependant le nombre des jeunes gens du dehors attirés par l'enseignement des maîtres de Strasbourg resta jusqu'à la Révolution très considérable. L'université conserva pendant tout le xvii^e et le xviii^e siècle le caractère de centre international d'études qu'elle tenait de ses devancières, les universités du moyen âge, mais que sa situation exceptionnelle lui permit de garder à un plus haut degré qu'aucune de ses sœurs.

1) Voir les statistiques reproduites par S. Hausmann, *die Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg, ihre Entwicklung und ihre Bauten*, Strasbourg, 1897, p. 12.

2) Voyez les statistiques données par Oscar Berger-Levrault, *Annales des professeurs des académies et universités alsaciennes 1523-1871*, Nancy, 1892, p. LXXXVI.

Comme l'expliquait fort justement le Directoire du district de Strasbourg dans un rapport adressé en 1795 à une commission de la Convention, « cette ville, située au centre de l'Europe, sur les confins de deux grands empires, réunissait avant la Révolution, dans un degré éminent, tous les avantages de l'instruction publique. La bonté de son climat, la célébrité de ses professeurs et maîtres, l'usage et la facilité des deux langues, française et allemande, y attirèrent de tout temps une nombreuse jeunesse de toutes les parties de l'Europe. Si cette circonstance valut annuellement des sommes très considérables à la ville de Strasbourg, elle servit aussi à en faire un entrepôt principal pour transmettre à l'étranger les richesses littéraires de la France et pour communiquer réciproquement à la France les productions de la littérature, celles de la Suisse, de l'Allemagne et des régions du Nord¹ ».

Il n'entre pas dans notre propos de rechercher l'influence que l'école de Strasbourg a exercée pendant cette première période de son existence (1528-1789) sur les études religieuses en France. Rappelons seulement que, déjà avant que l'Alsace, puis Strasbourg eussent été réunies politiquement aux domaines de la couronne française, les relations étaient fréquentes entre le grand établissement d'enseignement de Strasbourg et notre pays. Calvin y professa de 1538 à 1541, et son séjour dans cette ville gagnée à la Réforme exerça une profonde influence sur le développement de sa pensée. « Parmi les célèbres jurisconsultes français qui, au cours du xvi^e siècle, étaient sortis des écoles de droit, alors si florissantes, de Bourges, d'Orléans et de Montpellier et qui durent quitter leur patrie pour vivre en « réfugiés », on n'en trouverait guère qui n'aient enseigné temporairement à Strasbourg² ». Parmi les étudiants aussi l'élément français était fort bien représenté ; une pétition sollicitant la nomination de Hotman comme pro-

1) O. Berger-Levrault, *op. cit.*, p. CLXXXI.

2) S. Hausmann, *op. cit.*, p. 5.

fesseur de droit est signée par 4 Français, contre un Strasbourgeois, 7 Frisons, 3 Polonais et un Suisse ; les requérants ajoutent qu'un bon nombre d'Allemands, de Poméraniens, d'Anglais et de Français sont prêts à se joindre à eux ¹.

Le nombre des étudiants originaires de Lorraine et des différentes provinces de France s'accrut encore sensiblement après que Strasbourg fut devenue partie intégrante du royaume ².

Toutefois diverses causes firent que l'action de l'université de Strasbourg sur l'étude scientifique des choses religieuses en France resta, somme toute, assez restreinte. L'université alsacienne, qui ne comptait que des professeurs protestants, ne pouvait guère influencer que sur les protestants de France ; or ceux-ci, depuis la révocation de l'édit de Nantes, n'avaient plus droit de cité dans la patrie et leur part dans le travail de la pensée française se trouvait singulièrement réduite.

De plus, dans l'université de Strasbourg elle-même, l'esprit large et conciliant qui avait animé ses premiers maîtres, les Bucer, les Jean Sturm, avait dû, après d'âpres luttes, céder la place à une étroitesse doctrinale pointilleuse et tyrannique, dont Marbach et Pappus sont restés le type achevé ; l'université, de la fin du xvi^e siècle jusque vers le milieu du xviii^e, fut inféodée au luthéranisme strict ; si bien que les étudiants réformés eux-mêmes ne s'y trouvaient pas toujours à l'aise. Ceci ne favorisait pas l'action des maîtres de Strasbourg sur les protestants français, presque tous calvinistes, et ne créait pas dans l'université même un état d'esprit bien favorable à une étude scientifique vraiment indépendante des choses religieuses : on était plus préoccupé de discussions dogmatiques que de recherches historiques.

II

La Révolution était fort hostile aux anciennes universités, corps privilégiés que les novateurs tenaient pour des foyers

1) *Ibid.*, p. 4.

2) *Ibid.*, p. 12.

de réaction et de particularisme provincial. Un décret du 18 août 1792 les abolit, ainsi que toutes les facultés et sociétés savantes.

L'école de Strasbourg réussit cependant — elle fut peut-être seule dans ce cas — à se maintenir à travers toute la période révolutionnaire. Elle dut ce traitement de faveur à ce que son existence était formellement garantie par la capitulation de 1681, traité international que les Assemblées de la Révolution se sentirent tenues de respecter. Les propriétés dont les revenus servaient à la faire vivre furent exceptées de la vente des biens nationaux ¹.

Sans doute la vie de l'université alsacienne fut des plus précaires pendant ces terribles années. Plusieurs des professeurs furent temporairement bannis, tels Oberlin et Schweighaeuser ; d'autres, Blessig et Haffner par exemple, furent emprisonnés comme suspects. Certains des biens des protestants d'Alsace leur furent enlevés pour ne leur être jamais rendus. Mais des cours continuèrent à être donnés par quelques maîtres à leur domicile. Et des immatriculations d'étudiants furent faites jusqu'en 1802 : il y en eut 3 cette année-là et 2 l'année précédente ².

La réorganisation de l'enseignement supérieur à Strasbourg commença en 1802. On appliqua successivement deux conceptions sensiblement différentes. On commença par ressusciter à peu près purement et simplement l'ancienne université sous le nom d' « Académie protestante ». Le nouvel établissement, en effet, avait des chaires non seulement de théologie, mais de droit, de médecine, de littérature et de sciences. Il conservait les fondations et bâtiments de l'ancienne université. Les professeurs étaient nommés par le premier Consul sur la présentation du Directoire du Consistoire général, qui prenait l'avis de l'Académie. L'école d'enseignement supérieur de Strasbourg

1) Décret du 1^{er} déc. 1790, sanctionné le 10 du même mois.

2) Hausmann, *op. cit.*, p. 15.

conservait donc son caractère confessionnel, quoiqu'il y fût professé bien d'autres disciplines que celles qui étaient nécessaires à la préparation des futurs pasteurs.

Ce régime ne dura pas. Le décret du 10 mai 1806 institua pour tout l'Empire français une seule université, l'université de France, placée tout entière sous l'autorité directe du gouvernement de Paris; les groupements de facultés institués dans les principales villes du territoire portaient simplement le titre d'académies. Si ces établissements avaient l'avantage d'être entretenus par l'Etat, ils ne possédaient, d'autre part, à peu près aucune autonomie. Strasbourg, par décret du 17 mars 1808, devint le siège d'une de ces académies; celle-ci fut même de toutes la mieux dotée, puisqu'elle comptait cinq facultés, alors que Paris n'en avait que quatre. Le nombre des professeurs était aussi bien supérieur à ce qu'il était dans l'université de l'ancien régime.

La Faculté de théologie, par suite de diverses circonstances, ne fut organisée que par un arrêté daté du 27 décembre 1818 et rendu exécutoire le 10 avril 1819. Par une anomalie assez particulière, elle échappa dans une certaine mesure à l'uniformité centralisatrice que Napoléon avait entendu faire régner dans son université.

Il continua, en effet, d'exister, à côté de la Faculté, un reste de la ci-devant « Académie protestante » sous le nom de « Séminaire protestant »; cet établissement disposait des revenus des biens qui avaient appartenu autrefois à l'université de Strasbourg. Il s'y donnait des cours, les uns complétant ceux de la Faculté, les autres destinés à préparer les futurs élèves de cette Faculté par l'étude des littératures grecque, latine et française, des langues orientales, de la philosophie et de l'histoire. Cinq des professeurs de la Faculté étaient en même temps professeurs au Séminaire. Et plusieurs portaient — et portent encore — le titre vénérable de chanoines de Saint-Thomas.

L'antique école, tout en se rajeunissant et en s'adaptant à

l'esprit laïque du monde moderne, avait ainsi conservé quelque chose de l'indépendance et des fortes attaches locales qui avaient fait la vitalité des universités d'autrefois et que le régime nouveau, inauguré en France depuis quelques dizaines d'années, s'applique à faire renaître.

C'est dans cette maison d'un caractère si original qu'un groupe de savants, presque tous originaires d'Alsace même, allait constituer un atelier singulièrement actif d'études religieuses, où l'on se faisait un devoir et un honneur d'appliquer rigoureusement les méthodes scientifiques modernes et dont la productivité ne fit que croître jusqu'en 1870.

III

Les débuts de l'école de théologie réorganisée à Strasbourg ne laissaient pas prévoir, il faut le reconnaître, d'aussi brillantes destinées. Plusieurs des professeurs de la Faculté et du Séminaire étaient des survivants de l'ancienne université, fort âgés et sans action sur les étudiants; tels Jean Schweighaeuser, le célèbre helléniste, « aussi pédant qu'érudit »; Dahler, très savant, mais à moitié aveugle et qui « ne pouvait plus exercer aucune influence sur une jeunesse trop disposée à abuser de sa bonté et de ses infirmités¹ ». Redslob et Haffner étaient plus orateurs que théologiens. L'activité scientifique du corps enseignant était des plus restreintes. Il faut faire exception pour deux jeunes maîtres, Jacques Matter, grand travailleur, dont l'*Histoire du gnosticisme* est restée longtemps l'ouvrage classique sur la matière², et Jean Frédéric Bruch, qui, dans les chaires de morale, d'éloquence et de dogme luthérien, sut s'imposer par la solidité de son enseignement, et qui a

1) Théodore Gerold, *Édouard Reuss, notice biographique*, Paris, Fischbacher, 1892, p. 18. Nous avons largement utilisé cet ouvrage dans la suite de cette étude.

2) Paris, 1828, 3 vol.; 2^e éd. 1844.

publié un ouvrage sur la *notion de la Sagesse chez les Hébreux* qui n'est pas sans valeur¹.

Voici comment un étudiant de cette époque, tout en exprimant une vive sympathie pour Bruch, jugeait la Faculté de théologie des premières années : « Le programme des cours était plein de lacunes. On ne faisait à la Faculté ni encyclopédie, ni herméneutique, ni théologie biblique, ni apologétique, ni symbolique, ni archéologie chrétienne, ni antiquités hébraïques. Tout cela ne fut introduit que plus tard par Bruch, Fritz et d'autres. Ce qui était plus triste, c'est qu'il n'y avait, pour les jeunes gens, ni excitation au travail, ni direction ferme et sûre² ».

L'étudiant qui s'est exprimé avec cette sévérité sur la Faculté alsacienne, c'est Édouard Reuss, celui-là même qui allait devenir l'organisateur et le plus illustre représentant de « l'École de Strasbourg ». Le plus simple, pour raconter la formation de ce groupe, sera de retracer la vie et les travaux de celui qui en fut l'âme.

IV

Édouard Guillaume Eugène Reuss était né à Strasbourg le 18 juillet 1804 d'un père allemand originaire du Palatinat, mais fixé en France, et d'une mère alsacienne. Il s'était attaché de toutes les forces de son être à la patrie de sa mère. En janvier 1814, quand les Alliés vinrent mettre le blocus devant la ville, l'enfant décida avec un de ses amis qu'ils porteraient des pierres sur le rempart pour écraser les ennemis.

Passionné pour le travail, il fit de brillantes études, malgré la médiocrité de l'enseignement donné alors dans les établissements strasbourgeois. En 1819 il quittait le Gymnase protestant avec le titre de *princeps juventutis Gymnasii argentoratensis*, après avoir eu l'honneur de prononcer en public un discours français sur les expéditions au pôle nord.

1) *Weisheits-Lehre der Hebraeer*, Strasbourg, 1851.

2) Cité par Gerold, *op. cit.*, p. 19.

Attiré par les genres d'études les plus divers, il hésita longtemps sur la voie où il s'engagerait. S'il entra au Séminaire, puis à la Faculté de théologie, ce fut pour suivre ses camarades du Gymnase, qui se destinaient en général au pastorat, plutôt qu'en vertu d'une vocation apostolique. Il interrompit même ses études de théologie pendant six mois, qu'il passa dans la solitude à réfléchir sur le problème de la vie. Il sortit de cette retraite plein d'enthousiasme et d'énergie. « Je compris clairement dès lors », disait-il plus tard, « que ce n'est pas avec les classiques qu'on remue le monde; et pourtant je sentis tout à coup que moi aussi j'étais appelé à le remuer et que je n'étais pas trop faible pour cela : je me décidai pour la théologie¹. » Remuer le monde ! Il y a peut-être un peu de romantisme dans l'expression de ces ambitions juvéniles. Mais elles sont bien caractéristiques pour Reuss, qui a toujours eu, avec la conscience de sa valeur, le sentiment très vif de la portée capitale des problèmes qu'il allait creuser.

Après avoir terminé ses études à la Faculté de Strasbourg, il les compléta par des séjours en Allemagne, puis à Paris, achevant ainsi en lui cette interpénétration des deux cultures, germanique et française, qui est une des tâches dévolues par l'histoire et par la géographie aux intellectuels alsaciens. En Allemagne, il fut choqué par la grossièreté des mœurs des étudiants, mais séduit par la sympathie délicate avec laquelle les maîtres l'accueillirent et surtout par l'excellence des méthodes qu'ils appliquaient. A Paris, où il resta onze mois (1827-28), il étudia l'arabe avec Sylvestre de Sacy, le syriaque et l'hébreu; il y noua de solides amitiés.

Les années qui suivirent son retour à Strasbourg furent encore pour lui des années de fermentation. Il n'avait pas d'occupation fixe. Tout en préparant ses thèses de licence en théologie — il les soutint en 1829 —, il donnait des leçons au Gymnase, puis au Séminaire; il exerça ainsi une profonde

¹ Gerold, *op. cit.*, p. 17.

influence sur quelques jeunes gens qui devaient compter parmi ses collaborateurs ou ses émules les plus distingués : Baum, Cunitz, Charles Schmidt, Graf.

Obsédé par le sentiment que les étudiants avaient un impérieux besoin d'être stimulés au travail personnel et que ce travail, pour être profitable, devait être dirigé, il créa, dès 1828, une « société de théologie », qui ne réunit d'abord que huit adhérents, mais qui était appelée à une longue et bienfaisante carrière, puisqu'elle ne devait se dissoudre qu'en 1886, après avoir tenu 2000 séances et compté 476 membres. Reuss attachait toujours une importance de premier ordre à ces réunions où maîtres et élèves collaboraient. Il fut sur ce point un précurseur dans notre pays : on sait la place que font aujourd'hui nos universités à la direction des études et aux travaux pratiques.

Reuss fut aussi l'un des fondateurs d'un cercle de lecture pour étudiants, qui ne devait cesser de fonctionner qu'en 1892. Ce cercle était destiné d'abord aux élèves de toutes les Facultés de Strasbourg. Mais les discussions politiques — ceci se passait en 1830 — y prirent une telle violence que, au bout de six mois, on en réserva l'accès aux seuls étudiants en théologie, dont les allures étaient plus calmes : il reçut le nom un peu bizarre de « casino théologique¹ ».

Ce n'est pas, du reste, que les théologiens se tinssent à l'écart de l'effervescence qui agitait alors le pays. Reuss lui-même fut garde national de 1830 à 1834 et joua un rôle militaire dans les « glorieuses journées » : il menaça de sa baïonnette le directeur des postes, qui refusait de livrer à la commission municipale les dépêches de Paris à moins d'y être contraint par ce geste symbolique. Peu après, le jeune révolutionnaire, brusquement assagi, acceptait la direction d'un journal politique conservateur « l'Alsace constitutionnelle » ; il l'abandonnait, d'ailleurs, au bout de trois mois et regardait plus tard cette incursion

1) M. Rodolphe Reuss a consacré à cette institution une intéressante notice, *Un souvenir du vieux Strasbourg, le casino théologique et littéraire 1831-1892*, Strasbourg, Fischbach, 1892.

dans la mêlée des partis comme « la plus grande sottise de sa vie ».

Reuss, à cette époque, se créait un titre de gloire plus sérieux en émettant, dans un cours fait au Séminaire en 1833-1834, cette idée, — à peine entrevue alors par quelques esprits audacieux comme Gramberg (1829), Vatke (1835), George (1835), — que les lois lévitiques sont l'élément le plus moderne du Pentateuque : idée qui, reprise et développée par d'autres une quarantaine d'années plus tard, devait renouveler la critique de l'Ancien Testament tout entière.

En 1834, enfin, Reuss parvint à une position officielle. Il fut nommé professeur « extraordinaire » au Séminaire avec un traitement de 600 francs, puis professeur régulier au même établissement (1836) — en remplacement de Matter, devenu inspecteur général, — enfin chargé de cours à la Faculté de théologie (1838). C'est, du reste, la chaire de morale, seule vacante à ce moment, qu'on lui donna. Il ne devait obtenir que 26 ans plus tard, en 1864, d'être appelé à l'enseignement de l'exégèse, la science où il était passé maître.

A partir de sa nomination à la Faculté, son existence se déroula calme et régulière, sans grandes vicissitudes extérieures. Il eut sans doute à son foyer sa part de joies et de tristesses ; il subit, comme tous ses contemporains, le contre-coup de la révolution de 1848, puis de la guerre de 1870-71 ; il accepta pendant un temps (1859-1864) la direction du Gymnase, qui lui donna de grands soucis, les bâtiments ayant été en partie détruits par un incendie ; il prit une part active à la lutte qui sévissait, plus ardente que jamais, dans le protestantisme entre libéraux et orthodoxes. Mais c'est le travail scientifique qui était sa principale joie et sa grande consolation ; et les événements vraiment marquants de sa vie, c'étaient la préparation et la publication d'ouvrages de plus en plus importants et nombreux¹.

1) On en trouve une énumération assez complète à la fin de la notice biographique de Gerold, p. 73-87.

Rappelons seulement les principaux.

En 1840 il donnait un travail sur l'évangile de Jean, où il montrait — ce qui était alors assez nouveau — que la spéculation théologique y tient beaucoup plus de place que l'histoire¹.

En 1842 paraissait, également en allemand, son *Histoire des écrits sacrés du Nouveau Testament*, conçue selon un plan original². Pour exposer les résultats de la critique appliquée aux livres bibliques, on écrivait jusque-là — et on écrit encore — des « introductions au Nouveau » ou « à l'Ancien Testament », où l'on réunit, sans idée directrice, tous les renseignements qui peuvent aider à faire comprendre les divers livres canoniques ; on les étudie séparément, d'ordinaire dans l'ordre même où ils se présentent dans le recueil ; une autre section de ces « introductions » est consacrée à l'histoire du canon et à l'histoire du texte. Reuss tente une véritable histoire de la littérature chrétienne primitive : il examine d'ensemble tous les produits de cette littérature, — qu'ils aient été plus tard déclarés canoniques, apocryphes ou pseudépigraphes. — en les groupant par périodes. Et il traite l'histoire de la formation du canon, celles du texte, des traductions et de l'interprétation du recueil canonique comme de simples parties du tableau général des destinées de la littérature chrétienne originelle. Il caractérise exactement son œuvre lorsqu'il dit : « Notre travail ne veut pas être une introduction à quoi que ce soit, mais un fragment d'histoire se suffisant à lui-même, ennobli par la dignité de son sujet, coordonné par une idée directrice, limité par son objet propre³ ».

Jusque vers 1850, Reuss publia ses travaux scientifiques presque exclusivement en allemand ; il envoyait des comptes-rendus à des revues d'outre-Rhin et collaborait à l'encyclopédie

1) *Ideen zur Einleitung in das Evangelium Iohannis*, dans *Denkschrift der theologischen Gesellschaft zu Strassburg 1828-1830*, Strasb., Heitz, 1840.

2) *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, Halle, Schwetschke, 1^{re} éd. 1842.

3) Page 12 (3^e éd.).

Ersch et Gruber. A partir de cette date, au contraire, il travailla principalement pour le public de langue française.

Le conflit qui agitait le protestantisme dans notre pays était alors à l'état aigu; et Reuss, dont le tempérament combatif et l'esprit volontiers caustique ne redoutaient pas la polémique, sentait qu'il avait un mot utile à faire entendre dans cette lutte d'idées. C'est lui, nous dit son biographe, M. Gerold, qui conçut l'idée de « fonder avec Colani et Scherer, qui, l'un et l'autre, venaient d'abandonner l'orthodoxie, et avec Sardinoux, Verny et Viguié, une Revue de théologie en langue française. Mais les ouvertures qu'il fit à ses amis et anciens élèves ne trouvèrent pas l'accueil qu'il avait espéré... Ce beau projet semblait devoir rester sans exécution, quand Colani tout à coup lança le prospectus de la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*. Reuss fut l'un des premiers qu'il associa à son entreprise¹ ».

Le point de vue de la nouvelle publication est bien marqué dans l'avant-propos que Colani fit paraître en tête du premier numéro. « Deux systèmes se partagent les esprits : l'orthodoxie et le rationalisme; ils ne nous satisfont pas... L'orthodoxie amoindrit singulièrement la dignité du Christ. Elle lui enlève, ou peu s'en faut, son humanité, dès lors sa réalité; elle établit à côté de lui, dans l'Écriture, une seconde révélation, proclamant ainsi l'insuffisance de la première ». Quant au rationalisme « le lien qui le rattache au christianisme est une simple affaire d'habitude et doit nécessairement finir tôt ou tard par se rompre... Quand le rationalisme en appelle à la souveraineté de la raison, il entend... le sens commun, la moyenne des idées généralement reçues, cette philosophie bourgeoise si fière de sa petite sagesse, haussant les épaules à tout ce qui est nouveau, grand et sublime... Elle infecte toutes les écoles rationalistes et il est fort naturel que celles-ci ne parviennent pas à comprendre le christianisme, je ne dis pas seulement dans ce qu'il a d'intérieur, de mystique, mais comme fait, comme histoire... Notre Revue

1) Page 43.

ne représente ni un système, ni une école, ni une tendance... Il n'existe d'autre lien entre ses rédacteurs qu'un ardent amour de la vérité et une foi inaltérable au Sauveur¹ ».

La nouvelle revue était donc une tribune libre où chacun pouvait exposer le fruit de ses recherches; mais la plupart des collaborateurs étaient unis par le désir d'associer la foi ardente, la mysticité qui avait fait la force du Réveil à la pleine liberté de la pensée scientifique qui avait été la grande conquête du rationalisme; et en ce sens ils constituaient bien une école, une tendance.

Pendant les vingt années de son existence (1850-1869), la Revue servit de lien et de porte-parole à l'« École de Strasbourg » et contribua largement à initier le public français à l'étude historique et critique des choses religieuses. Parmi les collaborateurs les plus assidus, nous relevons les noms d'Edmond Scherer, que l'on voit poursuivre son évolution progressive vers la libre pensée, ceux de Secrétan, d'Edmond de Pressensé, de Cunitz, de Kayser, de Nicolas, d'Albert Réville, d'Athanasie Coquerel, de J. Orth, d'Auguste Carrière. Reuss contribua grandement au succès de la Revue en lui fournissant de nombreuses et substantielles études, notamment un *parallèle entre les apôtres Paul et Jean considérés comme théologiens*, des *fragments littéraires et critiques relatifs à l'histoire de la Bible française* et une *histoire du Canon des Saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, qui fut réimprimée et publiée en volume (1863).

Mais Reuss donnait au public français mieux que de simples articles de revue. En 1852 il faisait paraître une *histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, en deux volumes. La genèse de cet ouvrage est assez curieuse et caractéristique. En 1849 Reuss avait traité le sujet dans un de ses cours; des étudiants du midi qui y avaient assisté communiquèrent leurs notes à leurs camarades des Facultés de Genève et de Montauban; et ceux-ci rédigèrent une adresse pour prier le professeur

1) Pages 3, 5, 9.



de Strasbourg de faire imprimer un cours qui leur semblait si captivant. Il présentait, en effet, les choses sous un aspect assez original. L'ouvrage montre « la théologie apostolique dans le mouvement de ses phases successives... La direction de ce mouvement même n'est point arbitrairement déterminée; elle est cherchée dans la grande question qui s'est posée pour l'Église à son origine, celle des rapports de l'Évangile avec la loi : la théologie judéo-chrétienne marie ces éléments, la théologie paulinienne les oppose, la théologie johannique s'élève au-dessus de la lutte dans la région indépendante du mysticisme religieux¹ ».

Quelques mots de Scherer dans la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* nous montrent combien ces idées étaient alors nouvelles pour le public français. « Quand nous pensons à tout ce qu'il y a de neuf, de juste et de frappant dans ces volumes; quand nous considérons que l'auteur les a enlevés à l'Allemagne et au succès qui les attendait dans cette patrie naturelle de la science pour les donner à la France, où ils seront bien plus nécessaires, mais bien moins accueillis; quand enfin nous nous représentons tout l'avantage qu'il y a pour notre théologie naissante à recevoir, sous une forme si achevée, le résumé d'études exégétiques si étendues, et quel secours cette histoire doit apporter à un public auquel manquent presque également l'idée et les matériaux de la science; quand nous réfléchissons à ces choses, nous sentons le besoin d'exprimer une vive gratitude à l'auteur. Sa belle œuvre est en même temps une bonne œuvre² ».

Peu d'années après, en 1860, Reuss entreprenait un travail plus considérable, qui a rendu et ne cessera de rendre des services inappréciables à l'histoire de la pensée religieuse — ou plus exactement à l'histoire de la pensée tout court, et de la langue — en France : il accepta de faire, avec deux de ses

1) Ed. Scherer, compte-rendu du livre de Reuss dans *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, vol. IV, 1852, p. 313-314.

2) *Ibid.*, p. 318.

élèves devenus ses amis, Guillaume Baum et Édouard Cunitz, une édition critique des œuvres de Calvin¹. Cette œuvre colossale, qui l'obligea à faire de nombreux voyages non seulement en Suisse, mais jusqu'à Breslau, n'était pas encore complètement achevée lorsque Reuss mourut, après avoir été précédé dans la tombe par ses deux collaborateurs ; mais il avait déjà été publié à ce moment 46 volumes grand in-4° (1863-1891).

Parallèlement à ce travail absorbant Reuss, en poursuivait un autre, qui n'était pas de moindre envergure. Il entreprit de doter la France d'un commentaire portant sur tous les écrits bibliques, ceux de l'Ancien Testament — y compris les apocryphes — et ceux du Nouveau, et présentant sous une forme claire et condensée les résultats les plus sûrs de la critique. Il donna fort judicieusement à son œuvre la forme d'une traduction accompagnée de notes et d'introductions. En 1869 l'immense travail était achevé dans ses parties essentielles et l'auteur entra en pourparlers avec Boeckel de la maison Treuttel et Würtz de Strasbourg, pour l'éditer. Mais la guerre vint remettre en question la réalisation de cette vaste entreprise. C'est seulement en 1874 qu'un libraire alsacien fixé à Paris, G. Fischbacher, vint offrir à Reuss de se charger de la publication. L'ouvrage, qui ne comporte pas moins de seize volumes grand in-octavo, parut de 1874 à 1879 sous le titre *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*.

Tous ceux qui, chez nous, travaillent dans le champ des études bibliques connaissent cette œuvre magistrale, d'une pensée toujours ferme et lucide, d'un style vigoureux, parfois un peu rocailleux et inégal, mais où « l'esprit pétille partout », comme disait déjà Scherer. Reuss y exposait les résultats de toute une vie de recherches personnelles. C'est là qu'il a for-

1) *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia* (t. XXIX et suivants du *Corpus Reformatorum*), Brunswick, Schwetschke et fils, in-4°, 1863 et suiv.

mulé, par exemple, ses vues si arrêtées, bien qu'assez contestables, sur Ézéchiel, qu'il tenait pour un prophète de cabinet, un polisseur de phrases, un homme de lettres sans activité pratique ; — son opinion sur le Cantique des Cantiques, dans lequel il voyait, non pas une comédie ou un opéra, comme Renan l'admettait avec la généralité des critiques du temps, mais un recueil de pièces lyriques, de chants d'amour, comme le pensent la plupart des interprètes actuels.

C'est là qu'il a publié pour la première fois — dans un tome paru en 1879 — ses conclusions sur le problème capital de la formation du Pentateuque. Il y soutient résolument le point de vue qu'un jeune théologien allemand, Julius Wellhausen, venait d'exposer dans un livre étincelant de talent¹, et qu'on appelle d'ordinaire pour cette raison la théorie de Wellhausen, ou même le Wellhausianisme : les parties du Pentateuque qui portent l'empreinte sacerdotale, et notamment les lois lévitiques, sont l'élément le plus récent du recueil ; elles n'ont été rédigées que pendant ou après l'exil. En réalité, tout le monde le sait, ce n'est pas à Wellhausen que revient l'honneur de cette découverte. Il a été l'heureux Améric Vespuce d'un autre Christophe Colomb. Il n'a fait que reprendre une démonstration que Henri Graf, un alsacien originaire de Mulhouse, avait donnée avant lui, d'abord, sous une forme encore imparfaite, dans un ouvrage paru en décembre 1865², puis, à la suite d'une correction importante suggérée par Kuenen, sous sa forme définitive dans des articles publiés en 1869³.

Reuss, dans une note de *la Bible*⁴, revendique pour lui-même « une petite place dans la nomenclature des pionniers de

1) *Geschichte Israels*, I, 1878, réédité sous le titre *Prolegomena zur Geschichte Israels*.

2) *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, 1866.

3) Dans Morx, *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments*, 1869, p. 466-477.

4) III, 1, p. 23-24.

la critique » : il rappelle que, dans son enseignement oral, il avait émis dès 1833 des idées analogues, notamment celle-ci qu'« Ézéchiel est antérieur à la rédaction du code rituel et des lois qui ont définitivement organisé la hiérarchie ». Ailleurs il se félicite de constater « que sa manière de voir a été adoptée et victorieusement soutenue par plusieurs de ses disciples », tout en reconnaissant qu'il a été à son tour « le disciple de ses élèves¹ ».

On a quelquefois soupçonné Reuss d'avoir un peu exagéré après coup la part qu'il avait eue dans la genèse de la conception nouvelle ; on faisait remarquer qu'on ne trouve rien qui l'annonce dans ses écrits antérieurs, à part quelques indications assez vagues dans un article d'encyclopédie, et que dans ses cours, avant 1865, il ne mettait nullement en relief les idées subversives qu'il pouvait avoir sur la formation du Pentateuque. Mais la publication de la correspondance échangée entre Reuss et Graf, qui avait été son élève (dès 1831) et qui fut ensuite l'un de ses amis intimes, est venue confirmer pleinement les dires du vieux maître². Et ce petit point

1) III, 1, p. 161 et 24, cf. p. 32, 33, 166.

2) *Eduard Reuss' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde Karl Heinrich Graf, zur Hundertjahrfeier seiner Geburt herausgegeben von K. Budde und H. J. Holtzmann, Giessen, Ricker, 1904.* — Graf, en annonçant à Reuss l'envoi de son livre de 1865, lui écrit à la date du 10 décembre de cette année : « Seras-tu d'accord avec moi dans le détail ? Je ne sais ; mais je sais que tu l'es pour l'essentiel. Ou plutôt il faut retourner les choses ; mon point de vue, c'est le tien ; j'ai été ton élève, assis à tes pieds, et ta méthode critique est aussi devenue et est restée la mienne ; ton article « Judaïsme » dans (l'encyclopédie) Ersch et Gruber contient ma conception scientifique en ce qui concerne l'histoire israélite, notamment le Pentateuque, point d'où tout le reste dépend » (p. 551). Le 6 mai 1866 il ajoute : « Tu remarquais dans ton avant-dernière lettre que, à la différence des autres critiques, j'ai relevé seulement ce en quoi j'étais d'accord avec toi, en passant sous silence nos divergences. Mais l'accord porte sur le point essentiel, celui qui, à mon avis, importe le plus à l'heure actuelle ; je veux dire la nécessité de faire reconnaître que la législation sacerdotale du Lévitique, avec ce qui s'y rattache, est exilique et post-exilique » (p. 563). Ailleurs il se déclare non pas l'élève, mais le disciple de Reuss (p. 604).

d'histoire de la critique peut être aujourd'hui regardé comme tranché : Reuss a sa place au premier rang des précurseurs de la conception « wellhausienne », avant George et Vatke ; et ses vues ont eu une influence décisive sur son disciple, Graf, qui est le véritable père de cette conception : le rôle de Wellhausen a été surtout d'emporter l'adhésion du monde savant par la lucidité vigoureuse de la démonstration et le prestige du style.

Nous trouvons donc deux Alsaciens à l'origine de la théorie qui a rénové toute la critique de l'Ancien Testament et rendu possible une véritable histoire de la religion d'Israël. C'est un des plus beaux titres d'honneur de l'École de Strasbourg.

V

En suivant la carrière scientifique de Reuss, nous avons nommé en passant quelque-uns des hommes qui ont le plus contribué à illustrer cette école : Timothée Colani (1824-1888), orateur apprécié et fondateur de la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* ; Guillaume Baum (1809-1878) et Édouard Cunitz (1812-1886), auteurs de plusieurs travaux sur la Réforme française et collaborateurs de Reuss dans l'édition des œuvres de Calvin ; Charles Henri Graf (1815-1869), orientaliste remarquable, qui s'était formé à Strasbourg, à Genève et à Paris, mais qui, ne trouvant de situation conforme à ses goûts ni à Paris ni en Alsace, alla se fixer en Allemagne ; la science germanique, pour laquelle il professait une admiration exclusive, ne le paya, du reste, pas de retour : malgré les démarches instantes de Reuss, on le laissa végéter dans un poste subalterne à Meissen (Saxe) ; on ne lui offrit une chaire à l'université de Kiel que lorsqu'il était déjà moribond et hors d'état de l'accepter. Nous avons mentionné également Auguste Kayser (1821-1885), auteur de nombreux articles en français dans la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* et d'une

Théologie de l'Ancien Testament en allemand, qui fut, sauf erreur, le premier manuel d'histoire de la religion d'Israël conçu sur la base des idées de Reuss-Graf-Wellhausen¹.

Pour ne pas fatiguer le lecteur, nous nous bornerons à ces brèves indications et ne nommerons même pas d'autres travailleurs qui ont pris, eux aussi, leur part du labeur consciencieux et fécond qui s'accomplissait à la grande école de sciences religieuses de l'Alsace.

Mais il convient de faire une place à part à un maître qui a été, à côté de Reuss, la grande illustration de la Faculté de Strasbourg au XIX^e siècle : Charles Schmidt. Un peu plus jeune que Reuss, dont il fut l'élève — il était né le 20 juin 1812 —, il eut une carrière qui rappelle trait pour trait celle du grand exégète, une de ces vies toutes simples et toutes droites de savants entièrement consacrés à leur travail, sans autre ambition que de faire œuvre utile.

Né lui aussi à Strasbourg, où son père et son grand père maternel étaient libraires, il étudia également au Gymnase protestant, puis au séminaire et à la Faculté. Comme Reuss et toute la jeunesse protestante d'Alsace ardemment libérale, il fut enthousiasmé par la révolution de 1830 ; il s'enrôla dans la garde nationale. Après avoir conquis en trois années les trois grades que pouvait décerner la Faculté de théologie, le baccalauréat, la licence et le doctorat (1834-1836), et avoir fait, lui aussi, des séjours à Paris, où il fut encouragé par Michelet, et en Allemagne, où il connut Gieseler, il fut autorisé à faire un cours libre au Séminaire, puis nommé professeur au même établissement (1839) et à la Faculté (1843).

Il aurait touché ainsi au terme de ses ambitions, si la chaire à laquelle il était appelé avait été celle d'histoire ; malheureusement c'était celle d'éloquence sacrée qui se trouvait libre.

1) *Die Theologie des Alten Testaments in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, nach des Verfassers Tod herausgegeben, mit einem Vorwort von Ed. Reuss, Strasbourg, Bull., 1^{re} éd. 1886.*

Schmidt dut donc — nouveau point de ressemblance avec Reuss — enseigner, pendant toute une partie de sa carrière, une matière pour laquelle il ne se sentait qu'un goût médiocre : ni la théorie ni surtout la pratique de l'éloquence n'avaient d'attrait spécial pour cet érudit, qui ne se plaisait qu'au milieu des vieux parchemins. Il refusa cependant une chaire d'histoire de l'Église qui lui fut offerte en 1858 par l'université de Berlin ; et pourtant il ne s'agissait de rien de moins que de succéder à Neander, l'un des pères de la science historique moderne. Schmidt refusa — comme Reuss lorsqu'il fut appelé en 1843 par l'université d'Iéna — moins pour des raisons politiques, qui n'existaient pas à cette époque, que par attachement pour sa petite patrie alsacienne. Il fut enfin nommé professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de Strasbourg en 1863, à la mort de Jung, le savant conservateur de la bibliothèque du Séminaire.

Toujours comme son collègue Reuss, Schmidt accepta bénévolement la lourde charge de la direction du Gymnase pendant plusieurs années (1849-59 et 1865-68).

Les douleurs de la guerre de 1870-71 furent particulièrement sensibles à son cœur de patriote convaincu. Il fut aussi directement atteint comme savant et comme historien ; car les obus allemands, en incendiant le 24 août 1870, la bibliothèque du Séminaire, anéantirent des trésors sans prix, que nul ne connaissait comme lui.

Comme Reuss, il se décida cependant à rester en Alsace après l'annexion, bien qu'on l'eût prié d'accepter une chaire à la Faculté de théologie qui se créait à Paris. « Les malheurs lui avaient rendu Strasbourg encore plus cher ; il avait alors près de soixante ans, c'est-à-dire qu'il avait atteint un âge où l'on recommence difficilement une nouvelle existence ¹ ».

1) Ch. Pfister, préface à l'ouvrage posthume de Charles Schmidt, *Les seigneurs, les paysans et la propriété rurale en Alsace au moyen-âge*, Paris-Nancy, Berger-Levrault, 1897, p. xiii.

Il prit sa retraite de professeur en 1877 et vécut dès lors dans un isolement volontaire, entretenant le moins de rapports possible avec les nouveaux maîtres de l'Alsace et se consacrant avec plus d'amour que jamais à l'étude du passé lointain et des gloires anciennes de sa chère province. Il mourut dans la nuit du 10 au 11 mars 1895.

On aime à se le représenter tel que nous le dépeignent ceux qui l'ont connu, comme une sorte de bénédictin protestant, ne quittant guère l'antique maison de Jean Sturm, qu'il occupait comme chanoine de Saint-Thomas, et là enfermé dans son petit cabinet de travail, aux fenêtres ornées de vitraux du moyen âge à l'ombre des vieux arbres de son jardinet, où l'on apercevait entre les buissons quelques pierres moussues tombées de la tour de la cathédrale lors du bombardement. Derrière le fauteuil du savant et à portée de sa main la rangée des incunables strasbourgeois dont il avait constitué une précieuse collection et qu'il « semblait surveiller d'un regard empreint d'anxiété, quand quelque visiteur un peu suspect pénétrait dans la chambre ¹ ».

Nous ne pouvons songer même à énumérer les œuvres, au nombre de plus d'une centaine, que Charles Schmidt a publiées au cours de sa longue carrière². Rappelons seulement qu'il a été l'un des premiers à faire connaître au monde savant, et spécialement au public français, ces mystiques alsaciens et allemands du xiv^e siècle dont la pensée a influé, par une filiation facile à suivre, sur le panthéisme de Hegel; maître Eckart, Tauler, Henri Suso, Rulman Merswin et son énigmatique correspondant, l'ami de Dieu de l'Oberland³.

1) Rodolphe Reuss, notice biographique en tête du *Wörterbuch der strassburger Mundart aus dem Nachlasse von Charles Schmidt*, Strasb., Heitz, 1896, p. viii.

2) Voy. la bibliographie complète dressée par Paul Heitz, dans ce même *Wörterbuch*, p. ix-xvi.

3) Sa thèse de doctorat déjà leur était consacrée : *Essai sur les mystiques du XIV^e siècle, précédé d'une introduction sur l'origine et la nature du mysticisme*, Strasb., 1836. Schmidt résuma provisoirement le résultat de ses

Il a étudié d'autres précurseurs de la Réforme, comme Claude de Turin, les Vaudois et très spécialement les Cathares ou Albigeois¹ ; M. Pfister, le distingué doyen de la Faculté des lettres de la nouvelle université française de Strasbourg, a dit du travail que Charles Schmidt a consacré à cette secte : ce sont « deux volumes qui demeureront » ; « le livre de Schmidt reste l'ouvrage essentiel sur ce sujet »².

Schmidt a fait revivre aussi plusieurs figures de l'époque de la Réforme : l'Italien Pierre Martyr Vermigli, qui joua un rôle important au Colloque de Poissy, Mélanchthon, l'ami de Luther, Gérard Roussel, qui périt en chaire, assassiné par un fanatique à cause de ses sympathies pour les idées réformatrices, Jean Sturm, le grand pédagogue alsacien, fondateur de l'école de Strasbourg.

A la fin de sa vie Schmidt condensa le fruit de ses études sur l'évolution religieuse du monde chrétien avant le xvi^e siècle dans un *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge*³, que le même juge autorisé, M. Pfister, appréciait ainsi en 1897 : il est « aujourd'hui classique en France », il « ne sert pas seulement aux théologiens, mais aussi à tous nos étudiants d'histoire des Facultés des lettres »⁴.

Pendant toute sa carrière, Charles Schmidt avait recueilli avec une pieuse sollicitude tout ce qui pouvait éclairer le passé de sa petite patrie. C'est aux choses d'Alsace qu'il consacra presque tous ses travaux durant la dernière partie de sa vie, publiant — ou poursuivant pour lui-même sans les publier — des recherches très neuves et très fouillées sur la propriété rurale en Alsace au moyen âge, sur les humanistes alsaciens

recherches ultérieures dans ses *Études sur le mysticisme allemand au XIV^e siècle* (*Mém. de l'Acad. royale des sciences morales et politiques*, t. II, savants étrangers, 1847, p. 225-502).

1) *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, Paris, 1849.

2) *Preface à Les Seigneurs*, etc..., p. xvi.

3) Paris, Fischbacher, 1885.

4) *Preface*, p. xi.

du xv^e et du xvi^e siècle, sur les premiers livres sortis des presses de Strasbourg, la patrie de l'imprimerie, sur les noms des rues et des maisons de la ville, sur le dialecte local. Charles Schmidt devint rapidement le maître le plus en vue de ce champ spécial de l'histoire qu'on appelle là-bas les *Alsatica*.

Mais ce qui est plus remarquable encore que la somme énorme de labeur fourni par ce chercheur, c'est la qualité du travail accompli. « Aucun de ses livres ne sent la hâte; aucun n'est fait de seconde main. Pour tous, l'auteur a fouillé les documents originaux, a bu à la source même. Schmidt, qui a tant écrit, n'a jamais compilé. Il était un vrai savant. Comme tel il avait le courage d'avouer ses ignorances; il ne les dissimulait pas sous des généralités banales. La loyauté de sa vie austère se reflète en ses œuvres¹ ».

VI

Lorsque la guerre éclata en juillet 1870, la Faculté de théologie protestante de Strasbourg était plus prospère qu'elle ne l'avait jamais été depuis sa reconstitution en 1819. Reuss écrivait à Graf le 24 janvier 1868 : « Je traite cet hiver l'histoire du peuple hébreu devant 80 auditeurs, chiffre qui n'a été atteint de mémoire d'homme par aucun cours. Le nombre de nos étudiants a augmenté. Plusieurs Genevois et Montalbanais sont venus à nous. Nous avons 40 nouveaux² ». La proportion des étudiants de langue française, luthériens du pays de Montbéliard ou de Paris, réformés originaires surtout du midi, était considérable.

La Faculté s'était adjoint quelques forces nouvelles, venues non-seulement d'Alsace, mais de diverses autres parties de la France, et qui promettaient de maintenir le renom scientifique

1) Pfister, Préface, p. xxxiv.

2) Reuss-Graf, *Briefwechsel*, p. 593.

de la laborieuse maison à la hauteur où les Reuss et les Schmidt avaient su l'élever. Colani donnait au Séminaire des leçons de littérature française (depuis 1861) et de philosophie (1864), à la Faculté des cours d'éloquence sacrée (1864). Frédéric Lichtenberger, le futur doyen de la Faculté de théologie de Paris, avait succédé à Reuss dans la chaire de morale (1864) ; Auguste Sabatier avait été nommé en 1868 professeur de dogme réformé et avait publié sa thèse de doctorat sur *l'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée* (1870). Auguste Carrière, le trop modeste orientaliste qui devait plus tard ruiner la légende de Moïse de Khoren, l'historien de l'Arménie, avait été appelé à la direction de la « Revue », qu'on appelait couramment la Revue de Strasbourg.

L'invasion vint disperser cette ruche en pleine activité. Les étudiants s'enrôlèrent dans l'armée ou dans les ambulances, ainsi que plusieurs de leurs maîtres les plus jeunes. Quelques-uns des professeurs restés à Strasbourg recommencèrent bien, dès l'hiver 1870-71, à donner des leçons à de rares auditeurs. Et l'ancienne Faculté subsista encore jusqu'en 1872, mais appauvrie et mutilée comme la patrie : Colani n'était pas revenu après la guerre ; Sabatier et Carrière avaient été expulsés par les autorités : Lichtenberger le fut bientôt.

Le 1^{er} mai 1872 fut solennellement inaugurée la nouvelle école supérieure de Strasbourg, qui reçut le nom caractéristique d'université de l'Empereur Guillaume. Elle avait une Faculté de théologie richement dotée et où professèrent, pendant les 46 années que dura encore la domination allemande, des savants de haute valeur. Mais ce n'était plus « l'École de Strasbourg ». On y conserva bien, tant qu'ils vécurent, les maîtres qui avaient fait la gloire de la science alsacienne à l'époque française ; Édouard Reuss, Charles Schmidt, Bruch, Baum, Cunitz ; et ceux-ci continuèrent leur inlassable activité¹. Mais on eut soin de maintenir très faible la proportion

1) C'est à cette époque que Reuss acheva sa traduction française de la

des Alsaciens appelés par la suite à enseigner dans les chaires de la Faculté de théologie. Dans les autres sections de l'université ce fut l'exclusion à peu près complète. C'est que les maîtres qu'on nommait à Strasbourg avaient, pensait-on, une haute mission politique à accomplir : celle de germaniser ces provinces soi-disant allemandes qu'on avait délivrées du joug français. On comptait si bien sur eux pour cette œuvre patriotique que, après les élections de 1887, un puissant mouvement d'opinion se fit en Allemagne pour demander la suppression d'une université qui produisait des résultats politiques aussi pitoyables. Et un communiqué officiel mettait en avant pour la défense des professeurs incriminés, cet argument significatif : « Il est injuste, au bout de quinze ans, d'exiger de l'université des résultats nationaux qu'elle ne pourra naturellement produire qu'au cours de plusieurs générations¹ ». Bien que les frais considérables entraînés par la somptueuse installation et l'entretien de la nouvelle institution eussent été mis en majeure partie à la charge des annexés et non du *Reich*, l'université de l'Empereur Guillaume devint de plus en plus un des bastions avancés de la forteresse germanique commandant ce « glacis de l'Empire » que devait être l'Alsace-Lorraine selon la définition de Bismarck.

Pendant la période qui va de 1870 à 1918 c'est en deçà des Vosges bien plus qu'en Alsace que se continuèrent les libres traditions de science sereine et objective de l'École de Strasbourg. Ce n'est pas le lieu de raconter ce nouveau chapitre de l'histoire des études religieuses dans notre pays. Qu'il suffise de rappeler un fait : la Faculté de théologie protestante créée à

Bible; il publia d'autre part, en allemand, une traduction de Job, une *histoire des écrits sacrés de l'Ancien Testament*, essai extrêmement intéressant et nouveau pour traiter l'histoire de la littérature hébraïque selon un plan chronologique (1881); il entreprit même de donner au public allemand l'équivalent de sa « Bible » française; mais la mort l'interrompit quand il avait à peine amorcé cette importante publication.

1) Communiqué paru dans la *Landeszeitung für Elsass Lothringen* et cité par Hausmann, *op. cit.*, p. 63.

Paris en 1877 a eu pour fondateurs et pour premiers maîtres des hommes qui avaient étudié ou même enseigné à la Faculté de théologie de Strasbourg : Frédéric Lichtenberger, l'éditeur de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*; Auguste Sabatier, le puissant penseur auquel on doit l'*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* et les *Religions d'autorité et la religion de l'esprit*; M. Eugène Ménégoz, l'auteur infatigable qui a écrit *le Péché et la Rédemption d'après Saint-Paul*, *la théologie de l'épître aux Hébreux* et quatre volumes de *publications diverses sur le fidéisme*; Albert Matter; M. Maurice Vernes, aujourd'hui président de la section des sciences religieuses à l'École pratique des Hautes-Études; Samuel Berger, l'érudit historien de la Vulgate et de la Bible française; son frère Philippe, qui devait succéder à Renan au collège de France et à l'Institut; Édouard Vaucher, l'ancien doyen de la Faculté de théologie de Paris; Auguste Jundt, le meilleur des élèves de Charles Schmidt et qui étudia comme lui les mystiques du moyen âge; M. Eugène Ehrhardt, aujourd'hui professeur à l'Université française de Strasbourg. Nul ne contestera que ces savants, tous pénétrés des méthodes de leurs maîtres, aient, à des degrés divers, contribué à la renaissance des sciences religieuses qui commence à s'opérer dans notre patrie.

Et maintenant la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg s'est réorganisée avec le concours d'Alsaciens fixés dans le pays ou revenus d'au-delà des Vosges, et de quelques professeurs originaires d'autres régions de la France. De nombreux enseignements touchant à l'histoire des religions sont donnés tant à la Faculté de théologie catholique qu'à celle des Lettres, qui se souvient d'avoir compté autrefois parmi ses maîtres Fustel de Coulanges. Nous n'avons qu'un v eu   émettre : c'est qu , tout en conservant ses fortes attaches locales, la nouvelle  cole de Strasbourg rende au pays tout entier les mêmes services que l'ancienne Faculté de théologie protestante avant 1870; qu'elle applique à l'étude des phénomènes religieux les mêmes méthodes, les mêmes traditions de

précision consciencieuse, d'indépendance absolue et de sympathie pour l'objet de ses recherches, de pénétration critique et de bon sens français ennemi des systèmes outrés, qui distinguaient les maîtres strasbourgeois du XIX^e siècle.

Adolphe Lods.

QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

XV

APHRODITE SUR LA TORTUE

Il est nécessaire que l'érudit, étudiant les types figurés des arts anciens, cherche à connaître l'idée qui les inspira à leur origine et dont ils sont en quelque sorte la matérialisation, idée souvent obscurcie pour ceux-là mêmes qui les répétaient. Quelle qu'elle soit, la forme visible n'est toujours que le vêtement des besoins, des émotions, des pensées éprouvées par l'homme, et écrire l'histoire d'un art, c'est écrire en même temps celle de l'esprit du peuple qui le créa.

Ne négligeons-nous pas trop souvent cette recherche en archéologie, préoccupés que nous sommes avant tout d'apparences, de formes, de styles, de techniques, d'individualités artistiques ? Qui pourrait comprendre l'art d'un Phidias sans comprendre aussi, non seulement ses mœurs et celles de ses contemporains, mais encore les pensées les plus diverses, les croyances, souvent si différentes des nôtres, de l'artiste et de ceux qui contemplaient son œuvre ? La frise des Panathénées, les dieux et héros qui luttent sur les métopes et dans les frontons du Parthénon, ne sont pas seulement des formes plastiques, qui suscitent en nous l'émotion esthétique et la curiosité historique, mais aussi des idées réalisées. Nous devons les scruter attentivement ; en toute œuvre d'art nous devons éveiller la pensée qui s'est figée, et ne pas nous contenter de la classer à son rang historique et artistique.

J'y songeais récemment, en contemplant un miroir archaïque

découvert par M. Orsi dans une nécropole de Locres¹, dont le disque est supporté par une statuette d'Aphrodite debout sur une tortue. Ce n'est pas, on le sait, un thème inédit. Deux autres miroirs le répètent, l'un d'Egine², l'autre de Chypre. Plus tard, Phidias montre, dans sa statue chryséléphantine d'Elis, l'Aphrodite Ourania posant le pied sur une tortue³, et c'est avec raison qu'on a reconnu dans les miroirs cités des prototypes de cette image de culte⁴.

Pourquoi la déesse se tient-elle sur l'animal? On a dit : la tortue est l'animal consacré à Aphrodite⁵. Il est vrai. Mais ce n'est que déplacer la question. Pourquoi l'animal lui est-il consacré, et pourquoi est-il sous les pieds de la déesse, et non dans sa main?

Examinons les diverses explications qui sont possibles, et celle qui nous paraît la plus plausible.

Chez les anciens comme chez les modernes, la tortue se prête à divers usages pratiques⁶, et revêt dans les mythes divers aspects symboliques⁷.

Est-elle attribuée à Aphrodite, déesse de la femme, des amours, de la toilette, de la fécondité, parce que l'animal, dans certaines traditions populaires, est mis en relation avec la femme,

1) Orsi, *Notizie degli Scavi*, 1917, p. 140-1, fig. 48; *Rev. des ét. grecques*, 1918, p. 267, fig.

2) *Eph. arch.*, 1885, pl. 7, p. 169; *Bull. de Correspondance hellénique*, 1898, p. 218, note 2.

Notons que la tortue est l'emblème traditionnel des monnaies d'Egine (*Dict. des ant.*, s. v. Testudines; Perrot, *Hist. de l'Art*, IX, p. 112), île où le culte d'Aphrodite était en honneur (*Dict. des ant.* s. v. Venus, p. 730).

3) Overbeck, *Antike Schriftquellen*, n° 755-6

4) Orsi, *l. c.*

5) *Bull. de Correspondance hellénique*, 1898, p. 220, référ.; la tortue est aussi consacrée à Pan en Arcadie, *Dict. des ant.*, s. v. Testudo, p. 157; elle est sacrée chez les Troglodytes, *Ibid.*

6) *Dict. des ant.*, s. v. Testudo.

7) De Gubernatis, *Mythologie zoologique, ou les légendes animales*, trad. Regnaud, 1874, II, p. 381 sq. La tortue.

symbolisant les organes sexuels et leurs maladies?'. Les anciens voyaient dans la tortue de l'Aphrodite phidiasque le symbole du rôle domestique des femmes, de leur vie sédentaire et silencieuse'; la tortue, qui porte sa demeure avec elle, ne convient-elle pas en effet à celles qui sont enfermées dans leurs maisons, occupées aux travaux du foyer? Cette explication a été adoptée par plusieurs érudits modernes².

Est-elle placée sous les pieds de la déesse pour exprimer sa sujétion vis-à-vis de celle-ci, la puissance d'Aphrodite sur les animaux³? N'a-t-elle qu'une valeur décorative, la solidité de la carapace ayant incité l'artiste à l'employer comme support⁴?

Il semble toutefois que l'idée génératrice est plus profonde. Le lien qui unit l'Aphrodite Ourania de Phidias aux miroirs antérieurs n'est pas seulement formel, il est aussi spirituel. D'un côté, le maître attique a présenté aux fidèles l'image de l'Aphrodite céleste, de l'autre, le bronzier archaïque a figuré, lui aussi, non pas une Aphrodite quelconque, mais la divinité ouranienne. Car le disque qui la surmonte, tout utilitaire qu'il soit dans ces instruments de toilette, est aussi le disque du ciel, et la présence de la tortue, dans les deux motifs, n'est pas fortuite, mais en intime relation avec l'essence même de la divinité.

On a souvent fait observer, à propos de diverses représentations de l'art, qu'il y a une connexion voulue entre les animaux et les personnages qu'ils supportent⁵. L'aigle amortit la

1) Höfler, *Kröte und Gebärmutter*, Globus, 1905, LXXXVIII, p. 25 sq.; d'où les ex-voto en forme de tortues, Andree, *Votive und Weihegaben des katholischen Volkes im Süddeutschland*, p. 131, 133.

2) Plutarque; cf. Overbeck, n° 756.

3) ex. Collignon, *Phidias*, p. 115; Roscher, *Lexikon*, s. v. Aphrodite, p. 399, etc.

4) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1898, p. 220.

5) La résistance de la carapace inspire diverses croyances et divers contes. En Poitou, on croit qu'une charrue peut passer dessus sans l'écraser, Sebillot, *Le folklore de France*, III, p. 259.

6) Petersen, *Röm. Mitt.*, 1895, p. 137, note 1.

descente de la Niké de Paeonios; un petit Triton soutient Thésée qui plonge au fond de la mer, sur la coupe d'Euphronios; des Tritons supportent le vol des Dioscures, dans un groupe de Locres¹. Au moyen-âge encore, dans l'art des cathédrales, il y a toujours un rapport d'idée entre les animaux et ceux qui les surmontent², et c'est une pensée mystique qui les a fait placer sous les pieds des morts³.

Aphrodite, souvent utilisée seule comme support de miroir⁴, est souvent aussi placée sur des animaux⁵. M. de Ridder, rattachant ce thème à celui de l'art oriental où le dieu monte l'animal⁶, insiste sur la relation étroite qui les unit, si bien « qu'à défaut d'attributs contraires, ou plus caractéristiques, la base devra suffire à faire connaître la divinité qu'elle supporte⁷ ». La déesse qui surmonte la tortue ne peut-être qu'Aphrodite, puisqu'aussi bien nous savons que l'animal lui est consacré, et le lien qui unit ces deux termes est donc assuré.

Mais quel est celui qui relie Aphrodite au disque du miroir? Dira-t-on que ce dernier étant objet de toilette, le choix de cette divinité s'imposait? Cette explication, valable quand il s'agit de monuments ultérieurs, créés par une époque de réalisme, de laïcisation et d'humanisation des dieux, paraît insuffisante pour l'archaïsme. En réalité, si l'Aphrodite à la tortue de Phidias est ouranienne, celle des miroirs l'est aussi, parce que le disque du miroir est assimilé au ciel.

1) *Ibid.*, 1890, pl. IX, p. 202 sq.

2) Mâle, *L'art religieux du xiii^e siècle*, p. 22; *L'art religieux de la fin du moyen âge*, p. 354.

3) Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge* p. 436.

4) *Dict. des ant.*, s. v. *Speculum*, p. 424; Wiegand, 73. *Winckelmanns-programm*, 1913, p. 19, note 6, référ.; *Bull. de Correspondance hellénique*, 1898, p. 205, note 4, référ.; Klein, *Praxiteles*, p. 296, note 1, référ. On sait que le personnage féminin n'est cependant pas toujours Aphrodite.

5) De Ridder, *Bases de statuettes portées par des animaux*, *Bull. de Correspondance hellénique*, 1893, p. 201 sq.; id., *Monuments Piot*, XII, 1905, p. 68 sq., Bronzes syriens.

6) *Bull. de correspondance hellénique*, 1898, p. 217.

7) *Ibid.* p. 221.

On a donné ailleurs maintes preuves de cette assimilation qu'attestent les textes et les monuments antiques¹, fondée sur une analogie de forme et d'éclat, la même qui reconnaît l'image du monde dans les surfaces circulaires du bouclier, de la phiale². Assimilation générale : au Mexique, le miroir est l'image du soleil³ ; au Japon, cet insigne impérial fut remis par la déesse du Soleil à son petit-fils quand il descendit dans les îles, et les sanctuaires shintoïstes ne renferment que des miroirs⁴. Ce sens céleste du miroir oriente souvent son ornementation, depuis une époque très ancienne jusqu'à une date très basse ; on voudra bien se rapporter aux exemples que j'ai donnés ailleurs⁵. Il peut déterminer aussi l'emploi de l'objet. Que signifient ces nombreux miroirs déposés dans les tombes, selon une pratique universelle ?⁶ Sans doute les motifs en sont divers. Ce peut-être l'objet de toilette placé auprès du défunt pour lui servir dans l'au-delà. Mais on le dépose aussi pour dissiper par ses reflets les ténèbres souterraines⁷, et pour symboliser le monde céleste où l'âme a pénétré. Ces femmes qui tiennent un miroir, sur de nombreux reliefs funéraires de la Gaule romaine⁸, ne seraient-elle que des mortelles préoccupées de leur toilette ? Ne contemplent-elles pas plutôt le miroir, « image du ciel éclatant », dit Jean le Lydien, où l'âme s'est envolée et que rappellent, sur d'autres reliefs funèbres, les signes célestes du croissant, du disque, de l'anneau, de la

1) *Rev. arch.*, 1917, I, p. 144 ; *Quelques gestes d'Aphrodite et d'Apollon*, *Rev. hist. des rel.*, 1919, LXXX.

2) Sur cette assimilation, cf. mon article, *Le trésor gallo-romain des Fins d'Annecy*, pour paraître in *Rev. arch.*, 1920.

3) *Rev. hist. rel.*, 1901, 44, p. 327, note 1.

4) Okakura, *Les idéaux de l'Orient*, trad. Serruys, 1917, p. 40, note 1.

5) Cf. note 1.

6) Beilucci, *Bull. Storia patria dell' Umbria*, XVII, 1911, p. 193, etc.

7) Ex. en Chine, *Rev. hist. rel.*, 1898, XXXVII, p. 87, référ.

8) Espérandieu, *Reliefs de la Gaule romaine*, IV, p. 307, n° 3300 ; p. 350, n° 3407 ; II, p. 178, n° 1160 ; p. 181, n° 1167 ; p. 183, n° 1171 ; V, p. 128, n° 3867, etc.

rouelle? Sur les vases peints des nécropoles de la Grande Grèce, des personnages s'approchant de la stèle ou de l'héroon, tiennent un miroir que nous interprétons de même, et ceci avec d'autant plus de raison que ses bords sont entourés des trois boules caractéristiques dont on a précisé ailleurs le sens¹. C'est la même idée que sur un relief où les Curètes forment de leurs boucliers une voûte au-dessus de Zeus enfant, auquel une femme présente un miroir. L'arme et l'objet de toilette symbolisent tous deux le ciel où règne le maître du monde².

Cette identification du miroir rond avec le ciel explique le choix fréquent d'Apollon et d'Aphrodite, dieux ouraniens, comme pieds de miroirs archaïques, qu'ils supportent parfois de leurs deux bras relevés, tout comme Atlas. J'ai montré ici même³ que ce geste caractérise les dieux célestes, spécialement solaires, qui soutiennent le monde, et qu'on peut en suivre sans interruption l'histoire depuis l'Égypte et l'Orient, à travers la Grèce et Rome, jusque dans l'iconographie chrétienne.

S'il est naturel de donner à Aphrodite son attribut, la tortue, s'il ne l'est pas moins de faire supporter par la déesse le disque, quelle relation y a-t-il entre l'animal et le sens céleste que l'imagination analogique a donné au miroir?

Overbeck pensait que la tortue sous les pieds d'Aphrodite Ourania est une image de la voûte du ciel⁴. En effet, la carapace bombée de la tortue a permis à l'homme, par analogie encore, de la comparer à la voûte céleste⁵, et d'en rapprocher

1) *Les trois points solaires*, Rev. des ét. grecques, 1916, p. 1 sq.; *Les croyances religieuses de la Genève antérieure au christianisme*, Bull. Inst. national genevois, 1917, XLII, p. 335; *Le trésor-gallo-romain des Fins d'Annecy*, pour paraître in Rev. arch., où l'on trouvera de nombreuses références sur ce sujet.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Curetes, fig.; Harrison, *Themis*, p. 60, fig. 9.

3) Cf. mon article, *Quelques gestes d'Aphrodite et d'Apollon*.

4) Overbeck, *Griech. Plastik* (4), I, p. 362.

5) Serv., *Ad Aen.* 505; *Dict. des ant.*, s. v. Testudo, p. 157-8.

la forme de certains toits, préférés même pour l'édicule où était placée, dans un temple, l'image de la divinité¹.

Un peu partout, la tortue prend des sens cosmiques. Animal qui se traîne lourdement sur le sol, qui se blottit en lui, elle peut signifier la terre, tout comme le serpent, le lézard, et pour les mêmes raisons, et dans divers mythes, elle n'est autre que celle-ci². En sanscrit, la terre qui sort des eaux s'appelle la tortue, la convexe, la bossue³, et Gubernatis en rapproche une légende où des marins prennent une immense tortue au milieu des eaux pour une île plantée de végétaux⁴. Elle est aussi solaire, lunaire, stellaire, en Inde et en divers pays⁵, et la fable hellénique prétendait que la tortue dont Hermès avait fabriqué la lyre avait été changée en la constellation de ce nom⁶. La lutte de l'aigle et de la tortue, que connaissent les Grecs, celle de l'éléphant et de la tortue en Inde, ne serait-elle pas celle de deux phénomènes célestes⁷, ou du ciel et de la terre, comme la lutte de l'aigle solaire et du serpent chthonien, que l'art antique a si souvent illustrée ?

Un peu partout encore, l'origine du monde est attribuée à un animal. C'est le sanglier créateur des Arzens, le lièvre des Algonkins, l'araignée des peuples de la Côte d'Or, l'aigle des Australiens, la mante religieuse des Boschimans, le sanglier, ou le poisson, incarnations de Brahma et de Vishnou⁸. Ces animaux pêchent la terre au milieu des eaux, ou la façonnent. Et c'est aussi fréquemment la tortue. Chez les Hurons, la première femme, Ataentsic, chassée du ciel, tombe sur le dos d'une tortue qui se tenait au milieu des eaux, et sur laquelle

1) *Dict. des ant.*, l. c.; s. v. Cavaedium, p. 982.

2) Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 419; de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, 1874, II, p. 389.

3) De Gubernatis, II, p. 390.

4) *Ibid.*, p. 390, note 1.

5) *Ibid.*, p. 98, 384, 388.

6) *Ibid.*, p. 387.

7) *Ibid.*, p. 98, 391.

8) Lang, *Mythes, cultes, et religions*, p. 160-1, 231.

grandit la terre à la suite de cet événement ¹. En Inde, les dieux créateurs s'incarnent en une tortue ² pour donner naissance aux hommes ; c'est la tortue qui pêche le monde hors des eaux ³, et qui s'identifie avec les Adityas, dieux solaires fils d'Aditti ⁴.

Partout encore, ces animaux créateurs du monde le supportent sur leur dos, et les tremblements de terre sont leurs mouvements ⁵. Les Indiens de l'Amérique du Nord croient que les secousses sismiques proviennent des mouvements que fait la grande tortue qui soutient le monde ⁶. Dans la cosmogonie hindoue, c'est Vishnou, sous la forme de l'éléphant ou de la tortue, qui supporte le poids du monde, montagne placée sur lui par Indra ⁷.

S'il est certain que dans les pays classiques la tortue est comparée à la voûte du ciel, je ne connais cependant pas de mythe où elle apparaît créant le monde, ou le supportant. Toutefois, les principes de la méthode comparative, qui a aujourd'hui gain de cause, permettent de penser qu'à l'origine l'imagination des Grecs ne différait pas de celle des autres peuples primitifs, et qu'ils ont connu eux aussi ces cosmogonies animales. « Il est difficile, dit Lang, de prétendre que ces mythes aient un caractère très différent des explications que donnent de l'origine des choses les Indiens Diggers et les Iroquois ⁸ ».

Ces données ont été matérialisées par l'art, et l'on voit la tortue soutenant quelque construction ou quelque objet. Dans

1) *Ibid.*, p. 167.

2) *Ibid.*, p. 230, 232, 233 ; de Gubernatis, *op. l.*, II, p. 383 ; légendes d'êtres humains métamorphosés en tortue, Sébillot, *Le folklore de France*, III, p. 290, 292.

3) Lang, *op. l.*, p. 231.

4) *Ibid.*, p. 272.

5) Sébillot, *Le Folklore*, p. 73 ; Tylor, *op. l.*, I, p. 418.

6) Tylor, *op. l.*, I, 419.

7) De Gubernatis, *op. l.*, II, p. 98.

8) Lang, *op. l.*, p. 173.

l'Inde védique, une cérémonie avait pour objet la construction d'un autel de briques représentant l'univers, sous lequel on enterrait une tortue vivante¹. Dans une légende allemande, deux démons qui ont pris la forme de tortues monstrueuses, empêchent la construction de la cathédrale de Mersebourg ; on les tue et l'on conserve leurs écailles dans l'église². Ne serait-ce pas la tortue cosmique, aussi symbole de longévité, que l'on voit porter sur sa carapace les stèles impériales, dans la statuaire de la Chine ancienne³, cette tortue dont l'écaille joue un si grand rôle dans la divination⁴ ?

Dans le monde classique, le phare d'Alexandrie ne conserverait-il pas l'écho de semblables croyances⁵ ? Suivant la légende, ses fondations reposaient sur des *cancris* de bronze et de verre, et la solidité de l'édifice en dépendait. Ces *cancris*, a-t-on dit, seraient les animaux talismaniques, les scorpions déposés dans les fondations, suivant une coutume fréquente⁶, hypothèse ingénieuse et fort vraisemblable⁷. Des auteurs arabes affirment que les obélisques d'Alexandrie reposaient aussi sur quatre crabes de métal, et en déchaussant l'un d'eux, on a trouvé en effet un crabe de bronze⁸. Mais il se pourrait aussi que l'usage de placer des animaux dans les fondations pour en assurer la solidité, et spécialement des animaux rampants, attachés au sol, comme les scorpions, dérive simultanément

1) De Gubernatis, *op. l.*, II, p. 387.

2) *Ibid.*, p. 389.

3) *Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles Lettres*, 1917, p. 250, fig. 7.

4) Chavannes, *La divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise*, *Journal asiatique*, 1911, 17, p. 127 sq. ; *Comptes rendus Acad.*, 1911, p. 34.

5) Sur le phare d'Alexandrie, cf. *Rev. des ét. grecques*, 1917, p. 336, référ.

6) Ex. à Carthage, Audollent, *Carthage*, p. 427 ; Gsell, *Histoire ancienne des peuples de l'Afrique du Nord*, I, p. 134, note 6, référ. ; à Emèse, Gaudelroy-Demonbynes, *La coupole des scorpions à Emèse*, *Rev. d'Ethnogr. et de Sociologie*, 1914, p. 197 sq.

7) Van Berchem. *Matér. Corpus inscr. Arab.*, p. 484 sq. ; cf. *Comptes rendus Acad.*, 1898, p. 339 ; Saladin, *Journal des savants*, 1912, p. 455.

8) *Comptes rendus Acad.*, 1898, p. 339.

ment de la croyance au rôle que la cosmogonie leur attribue en tant de pays, et qu'ils assurent la solidité de l'édifice, parce qu'ils ont été les soutiens du monde.

En résumé, pour en revenir aux miroirs où Aphrodite surmonte la tortue, l'association des trois éléments qui les composent paraît très naturelle. La déesse supporte le disque céleste, parce qu'elle est ouranienne; elle-même est supportée par la tortue, parce que celle-ci, son attribut, est mise en relation avec les phénomènes cosmiques, et qu'elle soutient le monde. Sous une autre apparence, c'est la même déesse céleste qui, dans un bronze gallo-romain de Sierre, surmonte le globe du monde, ou qui, dans des figurines de terre cuite de la même époque, parsème sa chevelure et son corps de disques et d'étoiles. C'est l'idée qui plus tard inspire l'artiste chrétien. lorsqu'il montre, sur un sarcophage du Latran, Christ assis dans le ciel, les pieds reposant sur la voûte du ciel, exprimée par un voile que tient une petite figure à mi-corps¹.

Peut-on aller plus loin, et, appliquant une méthode courante, mais facile, prétendre que la déesse humaine est issue par anthropomorphisation de la tortue sacrée, et que l'animal-dieu a été réduit ultérieurement au rôle d'attribut? Aphrodite céleste aurait-elle été, entre autres apparences, une tortue cosmique? « C'est du reste une grande loi de la mythologie qu'on se figure les dieux comme ayant pour suivant ou serviteur les êtres sauvages qui furent leurs premières formes et dont ils se sont plus ou moins dégagés² »... « Un des principes les moins contestables de l'exégèse mythologique, appliquée aux divinités qui dérivent de prototypes zoomorphiques, c'est que la monture d'un dieu n'est autre chose que l'une des images primitives de ce dieu lui-même³ ».

Genève, septembre 1919.

W. DEONNA.

1) Michel, *Hist. de l'Art*, I, 1, p. 67, fig.

2) Ravaissou, *Gaz. Arch.*, X, 1885, p. 72.

3) S. Reinach, *Rev. arch.*, 1912, I, p. 398.

NOTES D'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE

II

Esquisse d'une interprétation du récit de la transfiguration.

Nous ne nous proposons pas de faire ici une étude complète du récit évangélique de la transfiguration¹, mais seulement de grouper quelques remarques présentées par divers exégètes de manière à esquisser une interprétation cohérente de l'épisode.

La transfiguration est étroitement liée à la confession de Pierre près de Césarée de Philippe². Elle n'en est séparée que par des morceaux qui, du moins dans la pensée des évangélistes, sont des éléments organiques du récit de la confession de Pierre : la prophétie des souffrances du Messie³ et l'annonce du sort qui attend ses disciples⁴.

L'épisode de Césarée de Philippe est, on le sait, le pivot autour duquel s'articule toute la construction de l'évangile de Marc⁵. La première partie du récit a mis en lumière l'opposition croissante à laquelle se heurte l'activité de Jésus; elle se termine par le groupe des multiplications qui marquent l'échec

1) Mc. 9, 2-10; Mt. 17, 1-9; Lc. 9, 28-36.

2) Mc. 8, 27-30; Mt. 16, 13-20; Lc. 9, 18-21.

3) Mc. 8, 31-33; Mt. 16, 21-23; Lc. 9, 22.

4) Mc. 8, 34-9, 1; Mt. 16, 24-28; Lc. 9, 23-27.

5) Maurice Goguel, *L'Evangile de Marc et ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc*, Paris, 1909 (*Bibl. de l'Ec. des Hautes Et., Sc. Rel.*, t. XXII), p. 210 ss.

de sa tentative suprême. Les multiplications des pains, en effet, sont, dans la pensée de l'évangéliste, et sans doute, ont été aussi dans la réalité, tout autre chose que des miracles : l'élément merveilleux n'y est indiqué qu'avec une certaine discrétion. Ce ne sont pas non plus de simples actes de miséricorde. Ce sont de véritables sacrements, c'est-à-dire des actes mystérieux par lesquels Jésus, associant les foules à son repas et à celui de ses disciples, les fait, par anticipation, participer au grand festin du règne messianique¹. Après l'échec de cette suprême tentative le sort terrestre du ministère de Jésus est fixé. Le succès n'est plus possible. Une seule voie reste ouverte : Jésus comprend que seules ses souffrances et sa mort assureront le succès de son œuvre. Renonçant à instruire les foules il se tourne vers ses disciples et tente de les préparer au sort qui l'attend. Au seuil de cette seconde partie de l'évangile Jésus provoque la confession de Pierre : « Tu es le Messie ». La transfiguration est la confirmation céleste de cette déclaration. Jésus y reçoit les hommages de Moïse et d'Elie, de la Loi et de la Prophétie ; et des cieux se fait entendre une voix qui le proclame le Fils élu ou le Fils bien-aimé de Dieu.

Notre épisode a-t-il eu pour son premier rédacteur le sens et la portée que lui donne la place à laquelle il est inséré dans notre évangile actuel ? Rien n'est moins certain. L'évangile de Marc n'est pas un récit homogène. C'est une construction reposant sur certaines idées théologiques et réalisée à l'aide de matériaux divers. C'est par l'analyse de l'épisode qui nous occupe que nous devons tâcher de découvrir quel a été son sens primitif.

Rappelons d'abord en quelques mots comment le récit se présente : Jésus emmène trois de ses disciples à l'écart sur une montagne. Là son visage est transfiguré, ses vêtements deviennent d'une blancheur éclatante. Moïse et Elie appa-

1) Maurice Goguel, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910, p. 51 ss.

raissent et s'entretiennent avec lui. Pierre troublé par le spectacle qu'il contemple, et, ne sachant ce qu'il dit, propose de dresser trois tentes. A ce moment survient une nuée qui couvre les héros de la scène, et de la nuée sort une voix qui proclame Jésus Fils de Dieu. Quand les disciples peuvent regarder autour d'eux, ils ne voient plus que Jésus seul.

Le texte s'ouvre par une indication chronologique qui mérite d'autant plus de retenir l'attention que les notices de cet ordre sont plus rares dans les évangiles. On n'en rencontre, ce morceau mis à part, que dans l'histoire de la Passion. « Après six jours » disent Marc et Matthieu, « environ huit jours après » dit Luc. L'ensemble du morceau n'étant pas enfermé dans un cadre chronologique, il n'est pas certain a priori que l'indication se rattache originairement à l'épisode de Césarée de Philippe. Il en faut d'autant plus douter qu'il y a, dans la partie de l'évangile que nous étudions, des traces évidentes de combinaison artificielle. Pour annoncer le sort qui attend les disciples Jésus appelle la foule (Mc. 8, 34), alors que, quelques versets plus haut (8, 27), il était dit qu'il était avec ses disciples sur un chemin solitaire, loin des lieux où s'était exercée son activité.

L'indication chronologique qui nous occupe a été interprétée de plusieurs manières. Les uns pensent que c'est sans intention particulière que l'évangéliste l'a introduite et tout simplement parce qu'il la trouvait dans sa source¹. Mais, ou bien des indications de cet ordre se rencontraient couramment dans les sources, et il faut expliquer pourquoi Marc n'a reproduit que celle-là, ou bien, ce qui paraît plus vraisemblable, la présence de cette indication constituait, dans la source aussi, une exception et par conséquent appelle une explication. D'autres estiment que l'intervalle qui sépare la transfiguration de la confession

1) Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, 13, Neuchâtel, 1888, p. 594 s. ; Zahn, *Das Evangelium des Markus*, Leipzig, 1910, p. 241 ; Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 215 s.

de Pierre correspond aux six jours pendant lesquels (d'après Exode 24, 16), Moïse attend sur le Sinaï la révélation de Dieu¹. Mais, d'un côté il y a une attente que rien de décisif n'a précédé. De l'autre, il y a, au début, une déclaration messianique qui ne tient en suspens ni ceux qui l'ont entendue ni ceux qui en lisent le récit. D'autres auteurs attribuent à la notice « après six jours » un caractère liturgique². Dans l'ancienne église, le récit de la confession de Pierre et celui de la transfiguration auraient été, d'après eux, lus deux dimanches consécutifs. Une telle hypothèse ne pourrait être admise que si des indications susceptibles d'être interprétées dans ce sens se rencontraient, d'une manière à peu près régulière, au cours de tout le récit évangélique. Or, c'est tout au plus si on pourrait en relever quelques-unes dans le récit de la passion et si celles-là correspondent aux lectures qui se faisaient aux divers cultes de la période pascale, il faudrait encore se demander si la division du texte a été déterminée par les étapes des fêtes ou si ce n'est pas plutôt le développement de l'histoire retracée par le texte qui a déterminé la division des lectures.

Dans le groupe de récits où figurait originellement la transfiguration l'indication chronologique qui nous occupe ne devait pas être isolée. Or, un seul groupe de récits est enfermé dans un cadre chronologique, c'est celui de la passion et de la résurrection. D'où l'hypothèse, formulée par Loisy³, d'après laquelle la transfiguration aurait été, à l'origine, une apparition du ressuscité. Nous y reviendrons.

Comme pour les épisodes de la résurrection de la fille de Jaïrus, (Mc. 5, 37) et de Gethsémané (14, 33) Jésus est accom-

1) Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, Ceffonds, 1908, II, p. 30 s. Spitta, *Die synoptische Grundschrift in ihrer Ueberlieferung durch das Lukasevangelium*, Leipzig, 1912, p. 235.

2) Oskar Holtzmann, *Leben Jesu*, Tübingen, Leipzig, 1901, p. 268. B. W. Bacon, *After six days. A new clue for gospel critics*, *The Harvard theological Review*, 1915, p. 94-121.

3) Loisy, *Evang. syn.*, II, p. 39. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 77.

pagné non de tous ses apôtres mais de ses trois intimes, Pierre, Jacques et Jean. L'idée d'un cercle de douze apôtres qui, en toutes circonstances, auraient accompagné Jésus est une idée toute théorique; le groupe des disciples a dû varier et rien n'empêche de penser qu'à certains moments Jésus n'ait eu autour de lui que trois intimes. Toutefois la théorie des trois disciples pourrait bien être, dans certains passages, ici, par exemple¹, et dans l'épisode de Gethsémané² un moyen commode d'introduire un épisode qu'ignorait la tradition antérieure.

La montagne sur laquelle Jésus conduit ses disciples a été, dans l'ancienne église, identifiée au Thabor. Certains interprètes modernes préfèrent l'Hermon³. Ce sont là des points que, faute de base, il faut s'abstenir de discuter; d'ailleurs une question préalable s'impose : n'est-il pas vain de chercher la montagne de la transfiguration sur le terrain ou sur la carte? N'avons nous pas affaire ici à cette géographie symbolique à laquelle appartient la montagne des béatitudes? La montagne de la transfiguration pourrait bien être le pendant du Calvaire comme celle des béatitudes est le pendant du Sinaï.

Luc seul motive la démarche de Jésus. C'est pour prier qu'il emmène ses disciples à l'écart. Luc s'intéresse plus que les autres évangélistes aux prières de Jésus. Il est seul à en mentionner trois qui marquent des moments particulièrement solennels de l'histoire évangélique : l'institution de l'apostolat (6, 12), la confession de Pierre (9, 18) et la transfiguration.

Le début de la transfiguration est seul raconté. Il n'est pas dit comment disparaît la gloire qui avait illuminé le visage de Jésus. Cette particularité devra être retenue pour l'interprétation générale du récit.

1) Loisy, *Ev. Syn.*, II, p. 31.

2) Maurice Goguel, *L'évangile de Marc*, p. 269.

3) Voir sur ce point les divers commentateurs conservateurs comme Godet, Zahn, Lagrange, Westphal, etc.

L'apparition de Moïse et d'Elie est sans relation avec l'attente juive du retour d'Elie ou d'un prophète semblable à Moïse. Les deux personnages célestes ne sont pas ici des précurseurs mais des témoins du Messie. Si, parmi tous les héros de l'Ancien Testament, ce sont Moïse et Elie qui sont choisis, c'est parce que, selon la tradition, ils n'étaient pas morts mais avaient été enlevés au ciel¹. Dans le texte de Luc il est question d'abord de deux hommes qui étaient Moïse et Elie (30) puis, alors que les deux personnages ont déjà été identifiés, l'expression « les deux hommes » revient d'une manière peu naturelle au v. 32. Cela n'indique-t-il pas qu'à l'origine il était peut-être question d'anges comme dans les récits d'apparitions du ressuscité et dans celui de l'ascension²? L'identification de ces personnages à Moïse et à Elie serait alors un élément secondaire.

Pierre en contemplant l'apparition céleste propose de dresser trois tentes. Marc observe que ni lui ni ses compagnons ne savaient ce qu'ils disaient, tant la crainte les avait saisis. Cette remarque a été supprimée par Matthieu qui l'a sans doute jugée irrévérencieuse. Luc a éprouvé le même embarras mais s'est tiré d'affaire autrement. D'après lui Pierre dormait quand le phénomène céleste a commencé et c'est parce qu'il est encore mal réveillé qu'il ne sait pas bien ce qu'il dit. Le sommeil des disciples nous paraît mieux expliqué ainsi que par l'hypothèse d'une plus ancienne forme du récit dans laquelle la transfiguration aurait été présentée comme un rêve des apôtres.

Ce n'est pas expliquer la proposition de Pierre que de dire avec Johannes Weiss qu'elle était intelligible pour Pierre et qu'elle ne l'est pas pour nous³. Gunkel y voit un élément mal intégré dans lequel il propose de reconnaître la survivance de

1) Cf. Deut. 34, 6. II Rois 2, 11. Loisy, *Ev. Syn.*, II, p. 34.

2) Spitta, *Die synoptische Grundschrift*, p. 240.

3) Johannes Weiss, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Goettingen, 1906, I, p. 144.

quelque mythe¹, mais comme il n'indique pas de quel mythe il pourrait s'agir son hypothèse reste en l'air. Loisy suppose que la parole de Pierre a été ajoutée pour éviter que l'apôtre ne fut un figurant muet; mais si on avait voulu lui attribuer un rôle on se serait arrangé pour donner à son intervention un sens intelligible². Wendling³ qui croit tout le récit dominé par une réminiscence d'Exode 25, rapproche de l'offre de Pierre, l'ordre de construire le tabernacle (σκηνη) que Moïse reçoit sur la montagne. Mais, si importante que l'on imagine l'influence du récit de l'Ancien Testament, on a peine à concevoir qu'elle suffise à expliquer un élément aussi mal intégré au reste de l'épisode. Il y a dans ce détail quelque chose qui ne saurait être expliqué d'une manière satisfaisante et qui résulte sans doute des transformations subies par notre récit.

Il n'est pas aisé de déterminer comment les narrateurs se sont représenté l'épisode de la nuée. Il semble qu'elle ait couvert tous les personnages dont il a été question depuis le début du récit, c'est-à-dire Jésus, les deux envoyés célestes et les trois apôtres. Luc dit expressément que Pierre et ses compagnons entrent dans la nuée. Cependant les trois évangélistes disent que la voix sort de la nuée, ce qui paraît indiquer que ceux à qui elle s'adresse sont au dehors. Tous les trois sont aussi d'accord pour dire que quand les apôtres regardent autour d'eux après avoir entendu la déclaration céleste, ils ne voient plus que Jésus seul. Tout cela n'est pas sans incohérence: les divers traits dont le rapprochement étonne un peu ne sont cependant pas assez nettement indiqués pour que l'on puisse distinguer avec quelque certitude des traditions divergentes dont la combinaison aurait donné naissance à notre récit. Peut-

1) Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen, 1903 (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, I, 1.), p. 71.

2) Loisy, *Ev. Syn.*, II, p. 36-37.

3) Wendling, *Die Aeusserung des Petrus in der Verklärungsgeschichte*, *Theologische Studien und Kritiken*, 1911, p. 119.

être n'y a-t-il là qu'une certaine négligence de rédaction.

La déclaration de la voix céleste marque le point culminant de l'épisode, elle est, à très peu de chose près, identique à celle qui se fait entendre au moment du baptême¹. Les deux épisodes forment doublet. Le narrateur qui a conçu l'histoire de la transfiguration ne peut avoir cru que la vérité qu'il faisait solennellement proclamer comme révélation réservée aux seuls intimes, avait déjà été publiquement affirmée en présence de toute la foule.

Envisagé dans son ensemble, le récit comprend deux éléments dont le sens d'ailleurs est identique, mais dont chacun se suffirait parfaitement à lui même. Le premier est la transfiguration proprement dite et le témoignage que rendent Moïse et Elie. Si leur présence n'avait pas paru suffisamment explicite, c'est par une déclaration de l'un d'eux qu'on en aurait précisé la portée. La voix céleste représente donc un second élément juxtaposé au premier. La fusion opérée entre eux a fait disparaître, à la fin du premier, le retour du visage de Jésus à son aspect habituel, et, au commencement du second, l'indication des circonstances de temps et de lieu. Nous laisserons de côté ici le second élément qui, nous l'avons dit, est un doublet de l'histoire du baptême.

Vaut-il la peine d'écarter expressément l'interprétation de Godet, de Zahn et des exégètes catholiques, tel le P. Lagrange, qui voient dans l'histoire de la transfiguration le récit d'un fait miraculeux mais réel²? Il est inutile de faire intervenir ici des considérations philosophiques qui n'auraient aucun poids aux yeux des théologiens dont nous citons l'opinion³. Le moins cependant qu'il faudrait demander en face d'un fait prétendu

1) Mc. 1, 11; Mt. 3, 17; Lc. 3, 22. D a b c etc. donnent pour Luc une forme différente de la parole au baptême.

2) Godet, *Commentaire sur l'év. de saint Luc*, I^{er}, p. 594 ss. Zahn, *Das Ev. des Markus*, p. 241. Lagrange, *Ev. sel. saint Marc*, p. 219 s.

3) Sur l'inutilité de semblables discussions voir les très justes réflexions d'Albert Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, II, p. 205.

miraculeux, ce serait qu'il soit établi par un témoignage homogène, net et précis. Tel n'est pas, nous l'avons vu, le caractère du récit de la transfiguration. Ajoutons encore ceci qui n'est pas sans importance : si la transfiguration était un fait réel, par exemple une vision des disciples¹, elle n'aurait pas manqué d'exercer sur leur âme une influence profonde. Or, nous ne trouvons aucune trace d'une semblable impression. Que l'on compare, pour s'en convaincre, le rôle joué dans les origines du christianisme par la transfiguration avec celui qu'ont joué dans l'histoire de la secte des Mormons les visions de son fondateur !²

Vouloir trouver dans notre texte le récit d'un fait c'est se méprendre sur son caractère. C'est ce qu'a très bien vu Loisy : « Pauvres commentateurs qui cherchez si vous êtes sur le Thabor ou sur l'Hermon, écrit-il, et d'où viennent Moïse et Elie, et comment ils ont fait pour se rendre visibles, et comment les disciples ont pu les reconnaître sans les avoir jamais vus, écoutez la conversation du Sinaï avec le Calvaire et gardez-vous de vous y mêler de peur que vos réflexions ne ressemblent à celles de Pierre dont les évangélistes ont dit fort justement qu'elles ne signifiaient rien »³.

L'hypothèse de Binet-Sanglé ne mérite d'être citée que comme spécimen de ces explications que certains auteurs n'hésitent pas à proposer sans même, semble-t-il, avoir pris la peine de lire le texte qu'ils prétendent expliquer. Il y aurait eu une attaque d'extase de Jésus⁴, mais si un fait de cet ordre s'était produit, ce serait du côté des disciples, non du côté de Jésus qu'il faudrait chercher.

1) Comme le supposent par exemple Albert Réville (*Jésus de Nazareth*, II, p. 204), Hermann Usener (*Das Weihnachtsfest*, I², Bonn, 1911, p. 53) qui considère le récit de la transfiguration comme un des éléments de la plus ancienne tradition écrite et Eduard Meyer dans son livre sur les Mormons (*Ursprung und Geschichte der Mormonen*, Halle, 1912, p. 280).

2) Voir la-dessus le livre d'Eduard Meyer cité dans la note précédente.

3) Loisy, *Ev. Syn.*, II, p. 34.

4) Binet-Sanglé, *La folie de Jésus*, I^{er}, Paris, 1909, p. 189-194.

C'est ce que Fulliquet a tenté de faire avec beaucoup de pénétration et d'ingéniosité¹. Il parle d'un rêve ou d'une vision de Pierre. Pour préparer ses disciples à admettre l'idée de sa mort prochaine, Jésus leur avait, dit-il, parlé de la mort des serviteurs de Dieu comme Moïse et Elie. Troublés par ces discours et, en même temps, épuisés de fatigue, les disciples tombent dans une sorte de somnolence. Dans leur rêve ils voient passer et repasser les figures de Moïse et d'Elie et quand, par moments, ils ouvrent les yeux, ils aperçoivent la figure illuminée de foi et de ferveur de Jésus en prière. Les deux images se combinent en eux. C'est alors que Pierre, à moitié endormi encore, fait la proposition que l'on sait. Sa voix agit sur les autres disciples comme une suggestion et précise leur vision. En même temps elle fait sortir Jésus de son extase. Les disciples se réveillent et leur vision s'évanouit.

Cette subtile explication soulève toute une série de difficultés. Comment se représenter la combinaison d'un rêve et d'un spectacle réellement contemplé. En outre toute la construction repose sur le sommeil des disciples alors que ce détail n'apparaît que chez Luc et cela comme un élément secondaire. Est-il nécessaire d'ajouter que l'hypothèse d'un entretien de Jésus avec ses disciples sur la mort de Moïse et d'Elie est toute gratuite et enfin que, si l'explication proposée était fondée, elle ne permettrait pas de comprendre que la vision n'ait pas joué un rôle plus considérable dans la vie de ceux qui l'avaient contemplée.

Il est un fait qui a frappé beaucoup de ceux qui ont cherché à comprendre l'épisode de la transfiguration, c'est la correspondance qu'il y a entre l'éclat céleste dont le visage de Jésus est illuminé et la gloire de la personne du Christ ressuscité qui,

1) G. Fulliquet, *Le miracle dans la Bible*, Paris, 1904, p. 186-188. Une explication presque semblable a été proposée récemment par Georges Bergner dans son livre, d'ailleurs très contestable, intitulé : *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*, Genève, Paris, 1920, pp. 146-155.

d'après II Cor. 3, 7 ss., est infiniment supérieure à celle qui rayonnait sur le visage de Moïse au sommet du Sinaï. La *Doxa* est, pour Paul, un attribut du Christ ressuscité et, d'une manière générale, de ceux qui ont part à son royaume. Dès lors le récit de la transfiguration pourrait bien n'être, en dernière analyse, qu'une expression symbolique de l'idée de la gloire du Christ ressuscité. Mais la correspondance entre notre récit et la doctrine paulinienne est plus complète encore. Pour Paul la résurrection ne confère pas seulement au Christ l'attribut céleste de la *Doxa*, elle fait encore de lui le Fils de Dieu ἐν υἱότητι, c'est à-dire lui confère la filialité divine, en un sens et avec un éclat où il ne l'avait pas jusque-là (Rom. 1, 4). Or, la voix céleste proclame après la transfiguration que Jésus est le Fils de Dieu. Ce sont donc deux idées pauliniennes qu'expriment les deux éléments juxtaposés dans le récit de la transfiguration.

Mais il reste encore deux problèmes à résoudre. L'expression symbolique de ces idées pauliniennes a-t-elle été spontanée, ou bien y a-t-il eu un fait quelconque, par exemple, une vision, peut-être une vision collective, qui aurait constitué un noyau autour duquel notre récit se serait formé et cela dans des conditions telles que ce noyau primitif puisse être, dans une certaine mesure au moins, encore reconnu et reconstitué ? et ensuite, la place qu'occupe notre récit peut-elle être regardée comme primitive ? Ces deux questions ne sont peut-être pas aussi indépendantes l'une de l'autre qu'il peut le sembler au premier abord. Si, derrière le récit de la transfiguration il y avait un fait et cela dans des conditions telles qu'entre le récit actuel et son noyau primitif il y ait quelque commune mesure et que ce fait se soit produit pendant le ministère de Jésus, on ne comprendrait pas qu'il n'ait pas joué dans la vie des disciples un rôle plus important et ne soit pas devenu le fondement de leur foi.

Cette raison déjà suffirait pour écarter l'opinion de Spitta¹⁾

1) Spitta, *Die synoptische Handschrift*, p. 235-249.

pour qui l'histoire de la transfiguration aurait pour origine un orage dans lequel l'âme impressionnable des disciples aurait reconnu une manifestation de Dieu. Spitta cite un passage du quatrième évangile¹ où une voix céleste s'étant adressée à Jésus, le peuple pense avoir entendu le tonnerre et encore divers textes de l'Ancien Testament² qui parlent de manifestations de Dieu dans les éclairs et le tonnerre. Cette théorie d'ailleurs ne rendrait compte que d'une partie de l'épisode, de la voix céleste, c'est-à-dire précisément de celui des éléments du récit qui ne requiert pas d'explication puisqu'il n'est qu'un doublet de l'histoire du baptême. Enfin il serait surprenant que la mention des éclairs et du tonnerre n'ait pas été conservée comme elle l'a été dans les textes de l'Ancien Testament où il est question de la manifestation de Dieu dans l'orage.

L'hypothèse d'une vision ne peut être retenue que si on place cette vision à l'époque des apparitions du ressuscité. On peut facilement imaginer une vision collective au cours de laquelle Jésus se serait montré accompagné par les représentants de la Loi et de la Prophétie et aurait été solennellement proclamé fils de Dieu par une voix céleste. On objectera peut-être qu'on ne voit pas comment une apparition du ressuscité aurait pu devenir une proclamation messianique de Jésus pendant son ministère. La difficulté toutefois n'est pas insoluble. La christologie, on le sait, a rapidement évolué : Paul admettait encore que c'était par sa résurrection que Jésus avait été proclamé Messie. Bientôt on en vint à dater la messianité de Jésus non seulement du début de son ministère ou de celui de sa vie mais encore du commencement même du monde. Si on admettait que Jésus pendant son ministère avait agi en Messie et avait été, à un certain moment au moins, reconnu et proclamé Messie par les siens, le récit de la transfiguration ne pouvait plus figurer à la fin de l'évangile. Il dut

1) Jean 12, 28

2) Ps. 18, 13. 29, 3; Exode, 19, 16.

être déplacé et introduit dans le récit de la vie de Jésus. Peut-être cette transposition a-t-elle été parallèlement opérée de deux manières indépendantes qui ont donné naissance, l'une à la déclaration dans le récit du baptême, l'autre à notre récit de la transfiguration.

Avant de conclure, ajoutons une dernière remarque. La transfiguration est un des très rares récits évangéliques dont nous puissions déterminer avec quelque précision entre quelles dates il s'est constitué et s'est transformé. S'il a bien le caractère que nous lui prêtons, il a dû se constituer dans un milieu paulinien. Il ne devait pas exister encore en 56, à l'époque où Paul écrivait la première épître aux Corinthiens, car dans le quinzième chapitre de cette épître, il ne fait, dans le récit sommaire des apparitions qu'il présente, aucune allusion à un récit qui ressemblerait à celui de la transfiguration. Par contre, l'évolution de la tradition était achevée vers 75, date qui nous paraît être celle de la rédaction de l'évangile de Marc¹. Vingt années ont donc suffi pour que naisse et se transforme le récit de cet épisode de l'histoire évangélique.

Maurice GOGUEL.

1) Dans notre livre sur l'*Évangile de Marc* (p. 309) nous avons admis que cet évangile, sous sa forme primitive, devait avoir été composé vers 65. Cette opinion nous paraît devoir être modifiée. La précision de la parole relative à la destruction du temple nous semble imposer une date postérieure à 70. Ce n'est pas que Jésus n'ait pu prévoir la ruine du sanctuaire jérusalémite — il suffit de rappeler la parole, sur la destruction du temple qui a joué un rôle, d'ailleurs mal défini dans son procès (Mc. 14,58) — mais, tandis que la tradition ancienne fixée dans l'histoire de la passion n'avait osé ni démentir la parole attribuée à Jésus, ni l'affirmer ouvertement, Marc n'hésite pas à rapporter une prophétie très nette de la destruction du temple. Il faut qu'un fait nouveau, la ruine de Jérusalem, soit intervenu. On doit, pensons-nous, descendre jusque vers 75 pour expliquer que l'écho des événements de 70 ne soit pas plus direct. Descendre beaucoup plus bas rendait bien difficile à comprendre l'insertion, faite après coup, de l'apocalypse synoptique où les allusions à la Judée et au temple (13, 14) sont encore très nettes.

VALENTINES ET VALENTINS

LES RONDES D'AMOUR ET CENDRILLON

Le mois de février est un mois de fiançailles, et l'on ne pourrait citer un des jours solennels de ce mois qui ne soit peu ou prou consacré à la recherche du fiancé ou de la fiancée. Toutes ces manifestations gagneront à être groupées bien que pratiquées, suivant les lieux, à des dates assez diverses. Les origines multiples de notre calendrier, celtique et romaine, la mobilité des jours gras des 7-9 février aux 13-15 mars en sont la cause. Mais le fond de toutes ces coutumes est le même.

« Dans les Vosges une jeune fille veut-elle connaître l'époux qui lui est destiné, elle doit, la veille au soir de la Purification (1^{er} février), en tournant le dos au feu, jeter une poignée de cendres sur les tisons ardents, de manière à les recouvrir aussi complètement que possible. Mieux les tisons seront cachés, plus le charme réussira. Pendant cette opération, qui suppose toujours une certaine préparation, la jeune fille dit :

Chandelier, Chandelier,
Je te cache à ... heures (indiquer l'heure exacte);
Fais-moi voir en dormant
Celui que j'aurai en mon vivant.

Si elle va se coucher aussitôt et parvient à s'endormir sans avoir prononcé une seule parole, elle peut être certaine de voir dans son premier sommeil l'homme qui partagera un jour sa bonne et sa mauvaise fortune.

Les jeunes filles ne s'en tiennent pas aux rêves pour savoir quel époux leur réserve la destinée : il est d'autres moyens

auxquels elles ont fréquemment recours. Voici les deux plus usités :

La fillette qui veut savoir de quel côté viendra le galant auquel elle donnera sa main n'a qu'à monter sur un tas de fumier, le jour de la Purification, avant le lever du soleil, et à jeter son sabot en l'air. De la direction vers laquelle la pointe de son sabot sera tournée, quand elle le relèvera, accourra un jour le mari désiré.

La consultante obtient le même résultat en faisant, avec une poignée d'étoupes, trois petites poupées qu'elle range sur la même ligne. Les poupées de droite et de gauche figurent les amoureux qu'elle a ou qu'elle voudrait avoir, celle du milieu la représente elle-même. Un tison brusquement approché de cette dernière a tôt fait de la mettre en flammes, et il suffit à la jeune fille d'examiner vers lequel des deux galants le feu se dirige tout d'abord pour savoir, de façon à peu près certaine dans quel village demeure le jeune homme qu'elle épousera. Ce jeu innocent n'est pas particulier à la Chandeleur, mais constitue l'une des distractions favorites des jeunes filles pendant les longues soirées d'hiver¹ ».

Le 14 février est consacré à Saint Valentin qui passe pour avoir rendu la vue à une jeune païenne. Peut-être dira-t-on que de ce chef il paraissait assez désigné pour procurer aux jeunes filles la vision de celui qui viendra demander leur main. M^{re} Guérin estime que les fiancés se sont placés sous son patronage à cause de son nom *Valere* : se bien porter, *Vale* : soyez en santé². Nous verrons que l'on peut fournir d'autres raisons de l'office de cet illustre martyr. En attendant chacun sait qu'il est le patron par excellence des jeunes gens et des jeunes filles à marier. En Angleterre et aux Etats-Unis, Saint Valentin est encore en pleine vogue. Le protestantisme a dû le respecter.

1) L. F. Sauvé, *Le Folk-Lore des Hautes-Vosges*. Paris, 1889, pp. 26-27, 30-31.

2) P. Guérin, *Les Petits Bollandistes*, II, 5 11.

La poste des grandes villes expédie ce jour en masse des déclarations d'amour de tout genre ordinairement anonymes. Le 13 février 1861 d'après la Revue Britannique de cette même année la poste de Londres a distribué 47750 lettres de plus que la moyenne des distributions quotidiennes. La fête de Saint Valentin se célèbre ordinairement la veille. On invite des garçons et des filles en nombre égal ; chacun et chacune écrivent leur nom ou un nom d'emprunt sur un billet qui est aussitôt roulé et jeté dans les urnes du grand saint. On tire au sort. Les filles doivent prendre leur lot dans l'urne des garçons et ceux-ci dans l'urne des filles. De cette manière chaque Valentin à sa Valentine et chaque Valentine à son Valentin. Après cette décision du sort, les Valentins offrent des bals à leurs Valentines, et pendant une huitaine de jours, ils portent attachés à la manche les billets de leurs belles.

Comme il est dangereux de jouer avec le feu, il arrive souvent que ce jeu finit par le mariage. Saint François de Sales avait proposé de remplacer les noms des jeunes filles par des noms de saintes ou de saints, de telle manière qu'au lieu d'une amante le sort aurait assigné aux Valentins et Valentines des patrons et des patronnes. Mais cette innovation n'a pas eu grand succès.

Dans le pays de Kent on célèbre autrement la Saint Valentin. Les filles élèvent aux garçons un simulacre masculin formé de *houx* et les garçons aux filles une demoiselle de *lierre*. Ensuite ces deux simulacres sont brûlés solennellement. Le houx comme le lierre appartiennent au symbolisme païen, et on ne se tromperait pas, sans doute, conclut le Dr Coremans, en voyant dans la Saint Valentin une ancienne fête de Freyer ou de Freya¹.

Je ne pense pas que les coutumes de la Saint Valentin soient

1) Dr Coremans, *Belgique et Bohême*, I, 11 et 12. — saint André joue parfois le même rôle que saint Valentin. Cf. *Belgique et Bohême*, II, 105-107. Cf. J. Brand, *Observations on Popular Antiquities*, ed. H. Ellis, 1900, pp. 30-31.

d'origine germanique ou celtique. Le P. Cahier écrit : « Je trouve Valentin représenté avec un soleil à la main... Peut-être ne faut-il voir dans cet attribut qu'une des indications astronomiques ou usuelles du *calendrier*. Comme les Quatre-Temps qui séparent le printemps de l'hiver tombent ordinairement vers cette époque, le soleil était censé y reprendre toute sa force ; d'autant que les fleurs les plus précoces (amandiers, noisetiers, violettes, aubépines, petites véroniques, mousses, etc.) commencent à se montrer dans une bonne partie de l'Europe. De là semble être venue la vieille coutume de célébrer à la *Saint Valentin* une fête de galanterie qui est l'avant-goût des beaux jours ¹ ».

Saint Valentin, qui ramène le soleil du printemps et apparie les oiseaux pour la saison des amours², est tout désigné, en effet pour présider aux joyeusetés de jeunesse qui préparent les fiançailles.

Chez les anciens Romains, le 13 février, date de la Saint Valentin, jour des ides, était la fête de Faune suivie deux jours³ plus tard des Lupercales en l'honneur de Pan. Il suffit de relire le récit d'Ovide pour reconnaître que ces fêtes avaient à la fois un sens pastoral et un sens phallique. Saint Valentin joue donc ici le même rôle. Au pays de Kent le houx et le lierre accentuent encore son air de saint annonciateur du renouveau, parent ou successeur de Faune ou de Pan. Cette opinion peut s'autoriser de Butler qui, dans ses *Vies des Saints* traduites en français par Godescard signalait déjà cette concordance.

Un poète latin du moyen âge, Neogeorgus, atteste déjà l'usage d'interroger le sort le jour de la saint-Valentin. Des filles lascives, dit-il, cherchent à savoir quel mari leur est destiné, en cachant en quatre, cinq ou huit oignons certains noms, et plaçant ensuite ces oignons dans un four chaud. Celui des

1) R, P. Cahier, *Caractéristiques des Saints*, p. 99.

2) *Id.*, p. 633.

3) Trois jours selon, *Pastes*, II, 267.

oignons qui germe le premier doit leur indiquer le nom du futur. D'autres se rendent le soir devant un tas de bois et en tirent au hasard un morceau. Si ce morceau est bien droit et ne présente pas de nœuds, ces filles se flattent d'obtenir un bon et aimable mari; mais si le bois n'est pas droit et offre des nœuds, elles peuvent s'attendre à devoir épouser un homme à la fois méchant et contrefait¹.

Ces mêmes pratiques se retrouvent dans les fêtes mobiles du Carnaval et des Brandons et sont évidemment issues d'un même courant. C'est ce qu'exprime ce distique qui a cours chez les Tchèques :

Voilà que crie Saint-Valentin : Au bal.
Rejouissez-vous bien du Carnaval.

Au pays messin on fêtait les *Valentins*, on dit les *Vausenottes* en patois, le premier dimanche du carême. Les jeunes gens se réunissaient et allumaient des feux de joie qu'on appelait des *Bures*, ou par corruption des *Bulles*. Ils dansaient en rond autour de ces feux et l'un d'entre eux donnait à chaque Valentin sa Valentine en criant : *Je donne, je donne!* Le chœur répondait : *Eh! qui? Eh! qui?* puis deux noms étaient proclamés et l'on continuait jusqu'à ce que toute la jeunesse fut unie.

La malice se plaisait à des rapprochements ridicules : on valentinait par exemple, un vieillard débauché avec une jeune coquette. L'homme marié qui oubliait ses devoirs était sûr d'être flagellé publiquement par les cris des Valentins et son nom était accolé à celui de son complice.

Quand venait la mi-carême, le jeune homme rachetait sa Valentine au prix d'un bouquet, d'un bijou ou de tout autre présent. En remerciement la jeune fille offrait des gauffres ou des friandises préparées par elle. Les Valentines qui n'avaient pas été rachetées se réunissaient le soir et brûlaient les coupables en effigie, au moyen d'un feu de paille allumé devant leurs portes.

1) Dr Coremans, *Belgique et Bohême*, I, 41.

Il y a environ 80 ans Metz avait encore ses Valentins : En 1737 M^{sr} de Saint-Simon, évêque de Metz, publia une ordonnance pour les interdire. Cette prohibition n'eut pas le résultat espéré et le 19 février 1779 on pouvait lire affichée sur les murs de Metz une ordonnance de police portant défense de crier les Valentins sous peine de 100 livres d'amende. Ce ne fut pas encore suffisant, aussi le 14 février 1806 voyons-nous le maire de Metz renouveler la défense du lieutenant de police. L'avis disait : « Seront conduits au dépôt et renvoyés par devant les magistrats de sûreté, les individus qui se permettront les cris toujours inutiles et souvent injurieux connus sous le nom de *Valentins* ». Enfin un nouvel arrêté de police du 14 juillet 1815 qui menaçait de poursuites judiciaires les tenants de la vieille coutume acheva de la déraciner¹.

L'usage de donner des Valentins a survécu beaucoup plus longtemps dans les Vosges. Voici comment on l'observait encore à Corcieux vers 1890 :

« Le dimanche gras, à l'issue des vêpres le gros de la population se porte sur la place de l'église. Accourus des premiers, les conscrits de l'année vont d'un groupe à l'autre graves, affairés, interrogeant du regard les jeunes filles et feignant de recevoir d'elles de mystérieuses confidences. Après ce prélude, ils se rassemblent autour des chefs qu'ils se sont donnés pour la circonstance, se partageant en deux bandes et envahissant, les uns à droite, les autres à gauche, deux maisons situées vis-à-vis l'une de l'autre, à l'entrée de la rue voisine. Presque aussitôt on entend s'ouvrir dans chacune de ces maisons les fenêtres du premier étage, et, à travers les persiennes closes, s'établit le dialogue suivant :

- Donne qui donne !
- Donne qui donne !
- Je donne Pierre A... à Louise B...
- Je donne Léonard X... à Célestine Z...
- Je donne etc.

1) Jean-Julien, *Coutumes populaires et Cérémonies anciennes du pays messin*, Nancy, 1910, in-8, pp. 7 et 8.

« Et les chefs des deux bandes s'envoient ainsi la réplique, jusqu'à ce que toutes les personnes de la commune, en âge et en situation de contracter mariage, y aient passé.

« Cette énumération, qu'assaisonne de temps en temps un grain de malice, n'est point abandonnée au caprice ou au hasard de l'inspiration, elle suppose une étude approfondie des faits et gestes des personnages, de leurs habitudes, de leurs inclinations. Aussi la liste des Valentins et des Valentines est-elle préparée de longue main...

« Cependant, de recueillie et silencieuse qu'elle se montrait au début, la foule est devenue peu à peu bruyante et agitée. De plaisants commentaires accompagnent les derniers appels de noms, les lazzi se croisent, les traits mordants, les bons mots se succèdent sans interruption. On n'en garde pas moins une réserve relative, une attitude suffisamment digne et décente, et quand, la liste des épouseurs épuisée, les curieux songent à regagner leurs demeures ils le peuvent faire sans échanger de horions.

« Tout n'est pas terminé cependant. L'heure va sonner bientôt pour les Valentins d'entrer à leur tour en scène, et de faire connaître leurs bonnes ou mauvaises dispositions. Celui qui est satisfait de son lot se met immédiatement en quête de la bouteille de vin ou de liqueur qui, le soir venu, devra gonfler sa poche, quand il se rendra chez la compagne qui lui est échue. Ce tribut est strictement dû; c'est ce que l'on appelle racheter sa *fehnotte* c'est-à-dire sa *fiancée de Carnaval*. Celle-ci qui s'attend à la visite du galant, a déjà dressé sur la table, pour le recevoir, d'appétissantes galettes. On s'assied, on mange, on boit on trinque, et, après avoir devisé joyeusement on va finir la soirée ensemble au bal public. Pour peu que l'accueil des parents ait été gracieux, le jeune homme se considère comme ayant de droit, à partir de ce moment, l'entrée de la maison, et il ne tient plus qu'à lui de tirer parti de la situation.

« Si le Valentin, au contraire, est mécontent du partage, il ne se gêne nullement pour chercher des distractions ailleurs que

chez sa Valentine. La pauvre fille restera donc au logis, seule, ou à peu près seule, ce soir-là, car si quelque voisin indiscret lui apporte de banales consolations, elle sait ce qu'en vaut l'aune et ne les écoute guère. A quoi bon d'ailleurs s'arrêter à de pareilles taquineries? Ne tient-elle pas sa vengeance en main? Huit jours d'attente, pas plus, et rira bien qui rira le dernier.

« Dans la soirée du dimanche suivant, le premier du carême, celui que dans le pays on appelle le jours des *Bures* il est d'usage d'allumer de grands feux au milieu du village, Or, depuis un temps immémorial ce sont les Valentines dédaignées, elles seules, qui entendent se charger de ce soin. Soyez assurés qu'aucune n'y manquera; la plus vieille, comme la plus jeune, aura son feu à elle, et ce ne sera pas un vulgaire feu de joie que chacune de ces pauvres filles dressera et allumera de sa main, non! mais un véritable bûcher, un bûcher tel que la justice implacable en réservait autrefois au châtement des grands coupables. Tant pis pour l'homme qui lui a fait affront! Il est voué aux flammes vengeresses, et, s'il n'est pas rôti en réalité, — qu'il en rende grâce au ciel! — il sera brûlé, du moins, en effigie, sous la forme d'un affreux bonhomme de paille et d'osier. Quelle joie pour toute *fehnhote* de préparer le supplice de l'ingrat, de jeter son ennemi dans le brasier, de l'y voir se tordre, et de pouvoir lui dire à ce moment, suivant la formule consacrée? « *Mahhe pèce, t'és préféré in aute qui mi qui sos té fehnhote : Eh bé, mi je m'fous de ti, Breûle breule donc, jusqué le derrière brin? Qué j'te voisse pu dau mes eux; qué j'poiesse donner mé main à in aute sans regret!* » — Traduction : « Mauvaise pièce, tu as préféré une autre (femme) à moi qui suis ta fiancée. Eh bien, moi je me f... de toi. Brûle, brûle donc, jusqu'au dernier brin! que je ne te voie plus devant mes yeux; que je puisse donner ma main à un autre sans regret! ».

A Épinal on proclamait les Valentins et les Valentines autour

1) L. F. Sauvé, *Le Folk-Lore des Hautes Vosges*, pp. 44-46.

du feu. Entre deux rondes le jeune homme était embrassé par la jeune fille et en retour c'était le rachat, il lui offrait un cadeau sans quoi il était brûlé en effigie².

A Saint-Dié, les filles et les garçons se réunissaient au sortir des vêpres sur la Bure. On se partageait en deux chœurs, filles et garçons, puis l'on formait la chaîne pour danser des rondeaux.

Les deux chœurs chantaient à trois reprises en faisant autant de révolutions : Qui marierons-nous ?

Les jeunes filles répondaient en désignant l'une d'elles.

L'élue se plaçait au centre, les deux chœurs reprenaient leur danse et à chacun des trois tours elle devait crier : *J'aimerai qui m'aimera*.

A leur tour les garçons désignaient l'amoureux. Les deux amants rentraient dans la chaîne et ne se quittaient plus. On continuait ainsi tant qu'il y avait des couples à former. On dansait des rondes jusqu'à extinction de la bure puis chaque couple s'emparait d'un tison avec lequel on rentrait à la maison³.

Nous saisissons ici l'origine de toute une série de nos rondes populaires dont le type entièrement dégagé de toutes particularités de temps et de lieux se retrouve maintenant dans maints recueils de Chansons enfantines. Voici l'une des formes les plus connues.

Mam'selle entrez chez nous.

Mam'selle entrez chez nous (bis)
Mam'selle entrez encore un coup,
Afin que l'on vous aime.
Ah ! j'aimerai, j'aimerai, j'aimerai
Ah ! j'aimerai qui m'aime,

2) Dr A. Fournier, *Vieilles Coutumes Usages... des Vosges*, p. 26 qui renvoie au long et charmant récit de Charton, *Les Vosges pittoresques et historiques*, reproduit par E. Cortet, *Essai sur les fêtes religieuses*, pp. 101-103.

3) Gravier, *Histoire de Saint Dié*, p. 242 cité par Dr A. Fournier, *Vieilles Coutumes, Usages... des Vosges*, Saint-Dié, 1891, p. 26.

Une amie! choisissez-vous (*bis*)
Choisissez-là encore un coup,
Afin que l'on vous aime,
Ah! j'aimerai, j'aimerai, j'aimerai,
Ah! j'aimerai qui m'aime.

Mettez-vous à genoux (*bis*)
Mettez-vous-y encore un coup,
Afin que l'on vous aime,
Ah! j'aimerai.....

Faites-nous les yeux doux (*bis*)
Faites-nous les encore un coup.
Afin que l'on vous aime.
Ah! j'aimerai.....

Et puis embrassez-nous (*bis*)
Embrassez-nous encore un coup.
Afin que l'on vous aime.
Ah! j'aimerai.....

Revenez parmi nous (*bis*)
Revenez-y encore un coup
Afin que l'on vous aime
Ah! j'aimerai, j'aimerai, j'aimerai,
Ah! j'aimerai qui m'aime¹.

Cette ronde d'amour est issue des charmes dansés de la saint Valentin et des Brandons. Et si l'on en doutait il suffira de se rappeler cette ronde du terroir Mauge dont les paroles semblent faire écho à la cérémonie de Saint-Dié.

Qui marierons-nous ?

I

Qui marierons-nous ?
Ça s'ra mam'selle et pis vous.
Dans ce joli rond d'amourette,
Ça s'ra mam'selle et pis vous,
Dans ce joli rond d'amour
(*On les fait entrer dans le rond.*)

1) Ph. Kubff, *Les enfantines du bon pays de France*, Paris, 1878 pp. 156-157.
— On la retrouve également dans le recueil de V. F. Verrimst sous le titre de *J'aimerai qui m'aime*. Cf. *Rondes et Chansons pop. illustrées*. Paris, s. d., in-4, I, 65-66.

II

Amants, à genoux,
A genoux, embrassez-vous, etc.

III

Amants, levez-vous
Levez-vous, embrassez-vous, etc.

IV

Amants, placez-vous
Placez-vous, embrassez-vous, etc.

(Ils se remettent dans le rond s'embrassent
et la ronde reprend avec d'autres)¹.

La puissance du *rond d'amour* ne peut manquer de s'accroître par ces baisers pris et rendus debout ou à genoux. La magie imitative ainsi comprise porte en elle-même son efficace. On ne saurait mieux comprendre le charme qui doit produire l'ensorcellement amoureux. Voici comment on opère en Flandre. Un garçon entre dans le rond et choisit une fillette, entre le premier et le second couplet; puis, en dansant, le couple fait ce qu'ordonnent les chanteurs : Mettez-vous à genoux, Embrassez-vous etc. C'est ensuite la fillette qui choisit un garçon et l'on alterne ainsi jusqu'à la fin.

Les yeux d'amour

(ronde mimée de la Flandre française)

I

Mettez-vous à genoux (bis)
Par les yeux d'amour,
Par les yeux d'amour et d'amourette
Par les yeux d'amour. (bis)

II

Et puis embrassez-vous (bis)
Par les yeux d'amour
Par les yeux d'amour et d'amourette.
Par les yeux d'amour (bis)

¹) H. Cormeau, *Terroir Mauge*. Paris, 1912, II; 159.

III

Et puis encore un coup (*bis*)
 Par les yeux d'amour,
 Par les yeux d'amour et d'amourette
 Par les yeux d'amour. (*bis*)

IV

Monsieur (ou Mamzelle) retirez-vous (*bis*)
 Par les yeux d'amour
 Par les yeux d'amour et d'amourette
 Par les yeux d'amour. (*bis*)¹.

Desrousseaux à qui nous empruntons ce charme flamand prétend que l'on a dû substituer *yeux d'amour* à *jeux d'amour* par suite d'une lecture erronée. Cela n'est pas prouvé, attendu que cette expression se retrouve dans d'autres chants analogues, tels que *Le petit jardin d'amour*². Cette expression éveille une idée de fascination et se marie merveilleusement avec l'idée générale qui anime le charme.

Telle de ces rondes enfantines fut formellement interdite à notre enfance. L'« embrassez-vous », pour être traditionnel ne paraissait pas suffisamment modeste à nos parents et c'est tout juste si on le tolérait entre cousins et cousines. Les gens d'expérience craignaient donc les suites de cette mimique amoureuse.

Le Rossignolet.

(*Ronde provençale*).

Rossignolet (c'est le nom de la jeune amoureuse en Provence) a toute facilité dans ces rondes, de signifier son choix. Pour exécuter le rondeau de ce nom, une jeune fille fait semblant de dormir pendant que les autres font une ronde autour d'elle en chantant :

Rossignolet réveille-toi
 Un berger te demande
 Lan la
 Un berger te demande.

1) Desrousseaux, *Mœurs populaires de la Flandre française*, Lille, 1889, II, 47-48.

2) Desrousseaux, *loc. laud.*, II, 49-50.

A ces paroles l'endormie répond :

— Moi qu'es aqueou poulit bargier
Que toujours me demando

Lan la,

Que toujours me demande.

Le chœur en chantant :

— N'es N... qui se fait noumar
N... que te demande

L'endormie retorque préférer la mort :

— Se n'es aqueou lou voure pas
lou n'en farai la mouerto

Le chœur n'insiste pas et chante :

— Rossignolet réveille-toi
T'en douarem un autre.

L'endormie qui n'est pas morte recommence :

— Mai qu'es aqueou poulit bargier
Que toujours me demando

jusqu'à ce qu'on nomme celui qui lui plait, qui alors se mêle
à la danse en chantant.

Se li plaise n'en veut intrar
Et n'en faire lou brandou
Lan la.

Et n'en faire lou brandou.

Ces rondes étaient jadis censées agir sur tous les adultes en
âge de se marier, et exercer une véritable influence magique
sur la communauté. Elles ne sont d'ailleurs le plus souvent
que des réductions de formes plus franches réservées aux
adultes, où le demandeur est appelé le fiancé ou l'épouseur.

Dans une variante du Rossignolet, la jeune fille contrefait la
morte, ses compagnes chantent :

La sœur Lignotte ne dort pas,
Mais elle fait la morte, lan. la,...

Hélas qui li farem dounar
A nouestro sur Lignotto, lan la,...

N'per toun espous
A nouestro sur Lignotto, lan la...¹

1) Damase Arbaud, *Chants populaires de la Provence*. Aix, 1864, II, 207-208.

Ce réveil de l'endormie au nom de l'ami ou du futur « espous » constitue une véritable scène de rituel, un gracieux et séduisant mime liturgique.

La coutume de se donner des époux et des épouses en février est très ancienne et nous la voyons pratiquée en Lorraine au ^{xvii}^e siècle et principalement dans le diocèse de Toul. Les ordonnances publiées dans le Synode de ce diocèse le 15 avril 1665 la condamnent en ces termes :

« Encore que chacun sçait assez que le Carême est un temps d'abstinence, non-seulement de viandes, mais de jeux et de railleries et que pour cela même les noces y sont défendues. Nous sçavons néanmoins qu'en plusieurs lieux de notre diocèse es jours de Dimanche de ce saint tems, comme aux grands et petits brandons, et autres dimanches, il se fait des assemblées de garçons et filles pour danser, ou avec des violons, ou avec des chansons immodestes et quelquefois deshonnêtes Et de plus sont des jeux dits Fassenottes, esquels ils désignent à hauts cris des époux et des épouses à tous les fils et filles du village lesquels choses n'étant bienséantes ni licites, le mariage étant un sacrement qui ne peut être mis en risée. Nous les défendons par tous les lieux de notre diocèse' ».

Ce témoignage est confirmé par celui d'Erckmann-Chatrian. *L'histoire d'un sous maître* nous reporte à 1816 et décrit ainsi la cérémonie que l'on accomplissait au Chêne Fendu, proche de Lunéville : « Pendant le Carnaval, au cœur de l'hiver on célèbre dans ces montagnes ce qu'on pourrait nommer la fête des mauvaises langues. C'est une bien vieille coutume et qui se renouvelle tous les ans. Quelques jours après l'Epiphanie, un soir les garçons du village se rendent sur la roche la plus élevée de la côte, au milieu des bois. Cette roche s'appelle la *roche des Chibés*. Ils y font un grand feu de ronces et de bruyères. Vers les neuf heures de la nuit, ce feu brille au-

1) Thiers, *Des Superstitions relatives aux Sacrements*, IV, 456-457.

dessus des forêts ; les jeunes gens sortent de leurs baraques, ils regardent et disent en riant :

« Ce sont les Chibés !... Nous allons apprendre du nouveau ! »

« En ce moment le plus grand braillard et le plus rusé compère du pays, celui dont la voix est la plus forte et l'esprit le plus aiguisé, s'avance à la pointe du rocher.

« Alors les garçons, le voyant levé, jettent dans le feu des rondelles de bois larges de six à huit pouces, percées d'un trou par le milieu ; quand ces rondelles flambent, le plus robuste passe dans le trou, la pointe d'une perche, il enlève la rondelle, et, après l'avoir fait tourbillonner, il la lance de toutes ses forces dans les airs ; et, pendant qu'elle file comme une étoile, traçant une grande courbe au-dessus des vieux chênes, le braillard crie d'une voix traînante : « Chibé!... Chibé! .. » en annonçant le prochain mariage ou dénonçant les amourettes de telle fille avec tel garçon.....

« ... Les éclats de rire s'élèvent de tous les côtés dans les broussailles au bas de la colline, jusqu'à ce que la voix terrible recommence à répéter lentement : « Chibé!... Chibé!... » qu'une nouvelle rondelle passe dans la nuit et que les rieuses frémissent à leur tour, en entendant retentir leur nom et celui du jeune homme qu'elles aiment en secret. Voilà cette fête étrange qui remonte sans doute à bien des siècles¹ ».

On a longtemps pratiqué le jet du disque en Alsace spécialement dans le cercle de Molsheim. Il se conserve encore dans certaines localités comme Offweller et Scharrachbergheim grâce à leur situation au pied d'une montagne. A l'approche de la nuit les garçons placent les disques dans le feu au moyen d'une baguette d'osier qui les traverse. Dès que le bord aminci s'est enflammé on lance adroitement le disque contre une pierre d'où il rebondit vers la plaine en traçant un grand cercle et lançant des étincelles. Tandis que cette étoile filante accla-

1) Erckmann-Châtrian, *Histoire d'un sous-maître*, gr. in-8, p. 23. col. 2. C'est à l'obligeance de M. Léon Carias que je dois la connaissance de cette relation pittoresque.

mée par les spectateurs décrit sa trajectoire, on chante.

Disque ! Disque !
Je l'ai fait à tout risque
Grand ou petit, il va son train
Il passe par dessus le rain (le bord du bois)
Et perce le volet de Z... (Ici un nom de jeune fille)

A Balbronn et à Wintzenheim, la montagne d'où on lance ces étoiles de bois s'appelle *Schiwberg*, le mont du disque et à Odratzheim le vignoble où l'on pratique cet exercice se nomme *Schiwakeberg*¹.

On *dônait* encore il y a quelques années, on *dône* peut-être encore en Haute-Saône, le jour des Brandons. « On prépare une liste de toutes les filles et de tous les garçons à marier et l'on donne un tel à une telle. C'est là où s'exerce la malignité et la perspicacité de nos bons villageois. Il n'est pas rare de voir *dôner* des hommes mariés à des jeunes filles, des veuves à de tout jeunes gens. Pour ne pas endosser la responsabilité de ces petites méchancetés, on style un gamin, on le fait monter sur un arbre et d'en bas on lui crie : *Jube Domine*, qui *dônes*-tu ? Et l'enfant qui a appris ses bans par cœur répond : Je *dône* François X à Dordor Y... Si celui dont on a prononcé le nom accepte sa fiancée, il s'en va devant la porte de son amoureuse tirer des coups de fusil ou de pistolet. Il apprend ainsi à tout le village qui le supposait déjà, que son choix est fixé et que la chronique villageoise a dit juste. Ainsi fait-on à Pont-du-Bois, à Pesmes et autres lieux².

Le Valentinage se retrouve en Corse où l'on procède d'une façon plus dramatique. « Dans la nuit du mardi-gras au mercredi des Cendres, il arrive un moment où les danseurs sont fatigués. On passe alors au buffet et là on se donne du cœur... le violon reprend de plus belle, mais tout à coup il s'arrête. Chacun sait ce que cela veut dire et l'on se met en cercle.

1) P. Ristelhuber dans *Rev. des Trad. Pop.* (1894), IX, 184-185.

2) Ch. Beauquier, *Les Mois de la Franche-Comté*, p. 35-36.

— Allons Matteo, ne tremble pas ainsi, que diable ! tu rougis comme une fille ! Entre au milieu qu'on te voie.

Le jeune homme interpellé obéit à l'instant ; aussitôt après il porte sa main à son cœur, soupire et baissant la tête, s'écrie d'une voix plaintive.

— *Ahi !* (Ah !)

— *Cos'hai !* répond le cercle (— Qu'as-tu ?)

— *Son ferto.* (— Je suis blessé).

— *E dove ?* (— Où donc ?)

— *Al core.* (— Au cœur)

— *Per quate ?* (— Par qui ?)

— *Per Chiara, signori.* (Par Claire, Messieurs)

La jeune fille ainsi nommée rougit tout de bon cette fois, le jeune homme disparaît, et elle vient le remplacer.

Si la demoiselle partage l'amour dévoilé, c'est elle qui reprend le dialogue et finit par avouer à son tour la flamme dont elle est possédée. Alors tout est dit et les parents n'ont plus qu'à prendre leurs dispositions pour unir les deux amoureux. Mais l'aveu n'est pas toujours aussi facile à obtenir. Soit pour prolonger le divertissement, soit pour dissimuler un amour que l'on veut cacher, soit même que les soupirants aient mis ailleurs leurs préférences, il arrive parfois que l'un d'eux déclare avoir été blessé au cœur par une autre personne que celle qui est en sa présence. Dans ce cas celui ou celle qui se voit ainsi refusé se retire pour faire place à l'auteur prétendu de la blessure.

Un moment arrive pourtant où les têtes s'échauffent, chacun nomme sans détours l'heureuse personne qui a pris son cœur¹.

Toutes les pratiques de la saint Valentin ou des grands jours de février : Chandeleur, dimanche gras, brandons, ont des traits commune. Qu'il s'agisse de l'interrogation du sort ou de l'attribution d'un Valentin, tout se passe généralement autour d'un feu ou d'un foyer. Aussi bien appelle-t-on parfois la Valentine,

1) F. Ortoli dans *Rev. des Trad. Pop.* (1886), I, 76-77.

la *fechenotte* ou la *faschenotte*¹ ce qui signifie la petite fascine ou le petit brandon. On peut dire que les Valentines sont les fiancées du feu et des cendres. Dans le Bourbonnais les filles qui réussissent à traverser la place du Fagot encore rouge de charbons ardents sont assurées de se marier dans l'année². En Bresse, il fallait réussir à traverser le feu sans brûler ses vêtements³. Les Wallons plantent au centre du feu une perche au bout de laquelle pend un vieux balai. La jeune fille ou le jeune homme dans la direction duquel le balai tombait pendant la flambée était assuré de se marier le premier⁴.

Chez les Tchèques, parmi toutes les Valentines, la fille la plus modeste et la plus réservée, celle qui représente le mieux l'âme du foyer est élue *Fiancée des Cendres* et trainée sur un char par un groupe de jeunes hommes déguisés en animaux, ordinairement en *ours*. Les filles qui veulent trouver un mari doivent lui faire une offrande et plus elle est généreuse plus elles se marieront vite⁵.

E. Coremans a d'ailleurs signalé la parenté de cette *fiancée des Cendres* avec notre *Cendrillon* romane et l'*Aschen brödel* germanique (*fumée des cendres*) ; mais on peut aller plus loin. Notre conte de Cendrillon fut à l'origine non pas un mythe solaire comme le voulait l'École Mullerienne, mais l'exégèse d'un rituel depuis longtemps aboli. On peut d'ailleurs essayer de le reconstituer.

Pour Gubernatis Cendrillon serait une personnification de l'aurore : « La légende de la pantoufle égarée, dit-il, et du prince à la recherche du pied destiné à le chausser qui forme le nœud du conte populaire me paraît reposer entièrement sur le double sens du mot *apád* signifiant en même temps celui ou celle qui manque de pied, ou ce qui peut servir à mesurer le

1) E. Cortet *Essai sur les fêtes religieuses*, p. 102.

2) F. Perot, *Folk-Lore bourbonnais*, p. 22.

3) L. Guillemaut, *La Bresse Louhannaise. Les mois de l'année*, pp. 25-26.

4) E. Monseur, *Le Folklore Wallon*, p. 125.

5) E. Coremans, *Belgique et Bohême*, I, 15.

pied, c'est-à-dire d'empreinte ou de pantoufle; notons que souvent dans la légende de *Cendrillon*, le prince ne peut s'emparer de la fugitive parce qu'elle est emportée sur un char rapide ». Et voici comment il explique le nom de l'héroïne « Cendrillon est celle qui a des vêtements de couleur cendrée, ou bien de couleur grise ou sombre, comme le ciel de la nuit (dans les contes, russes Cendrillon est appelée *Cernuskha*, mot qui signifie la *petite noire*, aussi bien que la *petite sale*) ne paraît admirablement belle que quand elle se trouve dans la salle de bal du prince : l'aurore n'est belle que lorsque le soleil est proche. »¹ M. André Lefèvre qui trouve l'explication de Gubernatis aventureuse estime cependant que Cendrillon personnifie l'aurore. Il lui suffit pour en être assuré d'observer qu'elle a deux sœurs et porte une pantoufle de verre². Les trois sœurs ne correspondent-elles pas aux trois frères solaires Zeus, Hadès et Poséidon! et quel autre être qu'une aurore pourrait avoir une pantoufle de verre ou d'or!

L'aurore n'est jamais la nuit et ne mérite pas l'épithète de cendrée. On comprend l'épithète de sans pied ou de sans chaussure appliquée au soleil dont la forme ronde et définie ressemble plutôt à la roue d'un char qu'à un animal pattu. Ce qualificatif convient beaucoup moins bien à l'aurore. Et puis précisément Cendrillon n'est pas sans chaussure bien au contraire, elle possède pantoufle de verre ou d'argent lorsque ce n'est pas pantoufle d'or. Est-ce à-dire que nous nous laisserons convaincre par le raisonnement de M. Lefèvre? L'argument tiré des trois frères solaires, alors que Cendrillon n'en a pas, ne saurait se soutenir et qu'il suffise d'une pantoufle d'or pour faire d'une jeune fille une aurore, cela ne semble pas s'imposer.

Loys Brueyre estime que Cendrillon est une Proserpine et personnifie la Nature printanière ou peut-être même le prin-

1) A. de Gubernatis, *La Mythologie des Animaux*, I, 34-35 et II, 5.

2) *Les contes de Perrault*, éd. Lefebvre, pp. LXXIII-LXXV.

temps « Le mythe représenté sous les formes diverses (du conte) est le sommeil de la nature pendant l'hiver et son réveil au printemps. Pour symboliser ce phénomène, nos ancêtres aryens aimaient à dépeindre le soleil sous les traits d'un jeune héros qui, après une série d'aventures, devait remettre à une princesse l'attribut symbolique représentant l'union du soleil printanier avec la nature, mariage fécond, d'où doivent sortir comme de nombreux enfants, les fleurs et les fruits. »¹.

La vague de cette explication ne la rend pas convaincante. Cendrillon n'est pas un personnage mythique, une personification de la nature, aurore ou printemps; mais un personnage liturgique et son histoire n'est que l'exégèse de son rôle. Le conte est un mythe, mais le personnage se réfère à un rôle rituelique.

Cendrillon est une *fiancée des cendres*, de là son nom. « Le soir, dit le conte allemand, lorsqu'elle était lasse de travailler, elle n'avait pas de lit pour dormir et elle devait se coucher dans la cendre du foyer. Elle paraissait donc toujours sale et poudreuse et c'est pourquoi on la nommait *Aschen puttel* ou *Aschenbrædel* ». La Cendrillon anglaise s'offre pour laver les assiettes et enlever les cendres². La Cendrillon liturgique est celle qui n'a pas peur des cendres et du feu et traverse hardiment les derniers restes du brasier du Carnaval ou des Brandons. On s'explique d'ailleurs tout aussi bien que la Cendrillon catalane se nomme la *Ventafochs* ou la *Souffle feu*.

Au reste c'est son rôle de gardienne du foyer et de *Cendrière* si je puis employer ce terme, qui lui vaut d'être choisie pour la reine des Valentines. Dans une intention morale et dans l'intérêt de la communauté, avec une pointe de satire pour les marâtres, on choisisait sans doute la reine des Valentines non seulement parmi les jolies filles que leurs belles-mères ou

1) Loys Brueyre, *Contes populaires de la Grande-Bretagne*, p. 1875, p. 47.

2) Grimm, *Contes des enfants et du foyer*, n° 21; Loys Brueyre *Contes populaires de la Grande-Bretagne*, p. 40.

leurs demi-sœurs traitaient avec trop de dédain ou de jalousie et reléguaient vers la marmite dans les cendres.

L'élection de notre reine nous explique d'ailleurs un second trait du conte. C'étaient les jeunes gens qui désignaient l'élue; de là le rôle des fées ou des magiciens dans le conte. On a remarqué que les jeunes gens qui lui faisaient cortège se déguisaient en animaux et le plus souvent en béliers, en taureaux ou en ours. Or, nous voyons précisément la fée ou le magicien qui protège Cendrillon revêtir quelqueune de ces formes. La fée se change en ours blanc dans une version suédoise et emporte la marâtre qui veut la tuer; dans une autre elle est son bœuf¹.

La version de Perrault a certainement déformé la tradition populaire. Les *souris* transformées en chevaux d'un beau *gris de souris* pommelé trahissent la main de l'artiste. Une variante recueillie à Agram nous montre l'héroïne rendant service à une souris dont les conseils lui permettent de conquérir les bonnes grâces d'un ours et d'obtenir de lui un attelage de chevaux et un chariot d'argent². L'ours magicien est remplacé par la fée dans le conte de Perrault et l'on voit assez le lien qui rattache les souris-chevaux à la souris procureuse de chevaux.

Quant aux trois sorties de Cendrillon et aux trois robes qu'elle revêt elles se réfèrent aux trois dimanches du Carême qui suivent le dimanche des Brandons et durant lesquels se renouvellent les rondes et les bals que se donnent Valentins et Valentines. La *Reine* ou *Fiancée des Cendres* devait être revêtue d'une série de costumes liturgiques de beauté croissante à mesure que l'on approchait du printemps et du jour des noces. Dans un conte anglais elle revêt ses trois robes *trois dimanches consécutifs*, la première de cygne, la seconde de canach des marais et la troisième d'or et d'argent. Il en était sans doute de même

1) Ch. Deulin, *Les contes de ma mère l'Oye avant Perrault*, p. 273.

2) Mijat Stojanovic, *Narodne Pripoviedtke*, Zagabria, 1879, p. 115; et M. Roalfe Cox, *Cinderella*, 1893, p. 400.

pour la fiancée des cendres, dont les ours ou les taureaux traînaient le char. Les robes de cygne ou de plume transforment Cendrillon à la fois en annonciatrice et en profiteuse du printemps. L'oiseau est ici l'équivalent du ciel bleu et du beau temps.

Le soulier d'or ou la pantoufle de verre sont une partie essentielle du costume de la fiancée des cendres et cela se conçoit du reste puisque le soulier dans l'Inde antique et l'Allemagne du moyen âge était l'un des symboles du pouvoir et que l'on opérait l'investiture par la transmission du soulier. Charles Perrault donne à sa Cendrillon, ce sous-titre significatif ; *ou la pantoufle de verre*.

Le fiancé présentait jadis à sa future épouse ou lui faisait présenter le soulier ou la pantoufle. Grégoire de Tours nous dit que saint Venant apportait souvent de petits cadeaux à sa fiancée, voire même des *pantoufles*, et que le bienheureux Léobard après avoir donné l'anneau à sa promise lui offrit le baiser et lui remit les pantoufles¹. Pour désigner un homme que sa femme gouverne on dit encore parfois en France, qu'il est sous la pantoufle de sa femme². A Nibas, Fécamp et Savignac (Normandie), après le mariage on met en vente la chaussure de la mariée et le produit de la vente lui est remis. A Bonquehaut et à Rodelingen c'est l'époux qui doit racheter cette chaussure. A Caramany on fait une quête avec le soulier de la mariée et à son profit. A Surques, Westbécourt, Polincove la chaussure est vendue sur le toit de la maison. Dans le Capcir à la Llogana, les Angles, Matamala, Formiguières et quelques autres localités, le père du fiancé, en présence des invités à la noce, chausse la fiancée d'une paire de souliers, ce qui n'est pas la chaussure ordinaire des femmes de la contrée. Tandis que le père est occupé à cette cérémonie, le fils se rend

¹) Grégoire de Tours, *De la vie des Pères*, XVI et XX, trad. Bordier, II, 394, 399.

²) M. Chassan, *De la symbolique du droit*, Paris, 1847, p. 160.

seul à l'église; et bientôt après la fiancée part précédée des invités et donnant le bras à son futur beau père¹. C'est encore dans le soulier que tombent les dons des fées, les cadeaux de Noël et du nouvel an. C'est par le soulier jeté derrière soi que l'on détermine le chemin que prendra celui qui doit devenir l'époux désiré et rêvé. Rien d'étonnant donc à ce que l'on introduise la fiancée ou la reine des cendres en lui remettant le soulier liturgique; rien non plus de surprenant si dans le conte traditionnel, le prince ne réussit à reconnaître celle dont il s'est épris que grâce à sa pantoufle.

Grimm enseignait que le soulier est un symbole de l'ascendant que la femme exerce sur son mari². Dans le mariage par procuration, les princes envoyaient leur soulier à leur futur épouse, mais évitaient ainsi de la chausser et de s'humilier devant elle³. Wladimir ayant demandé en mariage la fille de Ragvald, elle le refusa disant : « Je ne veux pas ôter le soulier au fils d'une servante⁴ ». Le docteur Martin Luther était à la noce de Jean Luffte. Après le souper, il conduisit la mariée au lit, et dit à l'époux que d'après le commun usage, il devait être le maître dans la maison... quand la femme n'y était pas. Et pour signe, il ôta un soulier à l'époux et le mit sur le ciel de lit, afin qu'il prit ainsi la domination et le gouvernement⁵. Dans le poème allemand du roi Rother (première partie du XII^e siècle) ce prince offre à la fille du roi Constantin des souliers d'argent et des souliers d'or. La princesse accueille sa requête symbolique et lui ordonne de les lui mettre aux pieds. Le même incident se retrouve dans la Thidrekssaga. Dans ce poème du XIII^e siècle, le roi Osangtrix chausse tour à tour la fille du roi

1) D. Dergny, *Usages Coutumes et Croyances*, Abbeville, 1888, II, 375 et 339.

2) Grimm, *Von der poesie im Recht*, § 10.

3) Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, pp. 255-256.

4) Nestor Schlöz., 5, 198 et Michelet, *Origines*, p. 36.

5) J. Michelet, *Mémoires de Luther*, II, 75 et *Origines du droit français*, p. 35.

Melias d'un soulier d'argent puis d'un soulier rouge et constatant qu'ils lui vont à ravir, découvre son incognito et l'épouse¹. Particularité plus intéressante, on retrouve encore notre incident dans la légende chrétienne de sainte Aldegonde dont on célèbre la fête le 30 janvier. La patronne de Maubeuge ayant été fiancée contre son gré au prince Eudon s'enfuit de la maison paternelle. Son fiancé s'étant mis à sa poursuite est sur le point de l'atteindre grâce au soulier qu'elle a perdu dans la précipitation de sa course. Mais au moment où il va s'emparer de cette vierge du Seigneur, deux anges l'enlèvent de terre et la font échapper². Ce trait merveilleux découle évidemment de la même coutume que celui de l'histoire de Cendrillon; mais pour ce dernier cas il est infiniment probable qu'il se rattache directement à la pratique liturgique. La fiancée des cendres une fois choisie et saisie au cas où son humilité la portait à se cacher ou à s'enfuir, on lui chaussait les pantouffles qui définitivement la faisaient reine. C'était le rôle d'un chevalier printemps, prince élu de son cœur et des cieux.

Ce n'est pas tout. Certains épisodes secondaires du conte semblent devoir se rattacher à nos rites des Brandons. Dans maintes versions, l'héroïne est sur le point d'être supplantée par une de ses demi-sœurs; mais interviennent des colombes ou des aigles qui révèlent la supercherie. Ce sont les compagnes de la reine, elles aussi revêtues de costumes liturgiques et chargées, lorsque le prince se trompe et va pour chausser une usurpatrice de dénoncer l'intrigante :

Essaie encore tant que tu voudras,
Ce soulier ne te vas pas
Mais il ira à Cendrillon.

Le petit drame liturgique dont Cendrillon est l'héroïne s'harmonisait d'ailleurs à toutes les fins communes du groupe. Il visait non-seulement, au bon succès de l'amour et du mariage

1) Marian Roalfe, *Cinderella 345 variantes*, London, 1893, pp. XL-XLII.

2) Z.-J. Piérart, *Excursions arch. et hist. de Saint-Quentin à Maubeuge*, Maubeuge, 1862, pp. 24-25.

qui doivent multiplier les enfants, mais indirectement la grande prêtresse de ces jours sacrés en se revêtant tour à tour des robes de ciel, de lune et de soleil et en parcourant le village y ramenait avec le ciel pur, les belles nuits et les beaux jours, le règne enchanteur de l'astre bienfaisant et avec lui le réveil de toute la nature.

Les rituels saisonniers remontent aux humanités primitives, mais ils ont survécu dans nos campagnes et la liturgie chrétienne s'en est assimilé la substance. Toutefois cela ne s'est pas fait tout seul, il a fallu des efforts d'une habileté consommée, des luttes sans cesse renouvelées. Ce n'est que peu à peu que l'on a réussi à dissocier le livret liturgique, chants et légendes, des pratiques dont il était le commentaire. Cette scission est aujourd'hui si parfaitement opérée que les premiers qui ont essayé d'expliquer les origines des contes se sont plus ou moins égarés, allant chercher bien loin dans la mythologie aryenne ou dans les récits de l'Inde védique ce qu'ils pouvaient trouver tout près d'eux dans les vieilles coutumes de nos campagnes, dans les vieilles liturgies européennes.

P. SAINTYVES.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

A. FOUCHER. — L'art gréco-bouddhique du Gandhâra.
Tome II, 1^{er} fascicule : les Images. Gr. in-8 de xi-400 p., avec
175 illustrations et 4 planches. Paris, Impr. Nat., éd. Leroux, 1918.

Retardé d'abord par diverses missions et obligations universitaires de son auteur, puis, au moment où il allait paraître, par les événements de 1914, le premier fascicule du tome II de l'*Art gréco-bouddhique du Gandhâra* vient enfin de voir le jour en 1918. Le grand public n'éprouvera plus la surprise que lui fit ressentir, en 1905, la publication du premier volume, par lequel lui était révélée l'influence de la statuaire hellénistique sur l'art indien, en Bactriane et dans le Penjab, au cours des deux siècles qui ont précédé, ainsi que des premiers siècles qui ont suivi le début de l'ère chrétienne ; toutefois l'archéologie tiendra l'apparition du présent volume pour une date de l'indianisme français.

L'incomparable maîtrise de l'auteur ne s'affirme pas moins dans le plan de son travail que dans le détail de ses interprétations. De ces dernières, seule la lecture peut donner idée, lecture aussi attrayante qu'instructive, car ici l'érudition s'accompagne d'un art consommé. Mais des notions directrices il nous appartient de rendre compte. Elles présentent à un rare degré cette adéquation au sujet qui atteste la vérité. Ainsi ce volume consacré à l'étude des images figurées dans les statues ou bas-reliefs gandhâriens impliquait une enquête sur l'iconographie religieuse : tout archéologue eût compris que cette enquête devait s'éclairer par un examen des mœurs indiennes ; mais sans doute fallait-il avoir aussi profondément que M. Foucher pénétré dans l'intimité de la mentalité hindoue pour

éclairer toute l'investigation à la lumière de ce principe si simple : la hiérarchie des êtres surnaturels, — à nos yeux d'Européens, s'entend, — correspond à la gradation des castes humaines. Remarque abstraite qui se justifie aussitôt en de saisissantes applications : un type identique pour les rois et les dieux ; un autre type identique pour les moines et le ou les Bouddhas ; la religion de la classe bourgeoise s'exprimant dans le culte d'un ex-démon, Pâñcika, et d'une ancienne ogresse, Hâriti, érigés en patrons de la richesse et de la fécondité.

Le thème général demeure celui qu'avait déjà démontré l'ouvrage de 1905, thème que l'auteur s'excuse de répéter comme un refrain, mais que les faits lui imposent : l'art gréco-bouddhique résulte de l'adaptation de formes hellénistiques à l'expression de sujets ou de concepts indiens. Cette formule apparaît de plus en plus rigoureuse et pleine de sens, à mesure que l'on nous montre plus d'exemples de la transformation des dieux passés d'une civilisation dans une autre. L'extraordinaire mutation de l'Avalokiteçvara hindou en Kouan-yin chinoise ne semble guère plus paradoxale que l'adoption des effigies d'Hermès, d'Héraklès ou d'Eros pour figurer Vajrapâni, satellite du Bouddha. « Les mêmes images ne représentent pas toujours les mêmes personnages : elles sont encore plus loin de revêtir le même idéal » (142). La sagacité de l'archéologue consiste à restituer, si possible, les formes de passage et à découvrir par suite de quels accidents historiques ou par l'effet de quelle harmonie préétablie telle forme a été choisie pour représenter tel personnage ou telle scène. Par exemple on ne s'étonnera pas trop que des sculpteurs grecs se soient inspirés de la représentation traditionnelle d'Apollon pour composer l'effigie du Bouddha, puisque la notion de ce dernier coïncide à bien des égards avec celle d'un dieu solaire ; on trouvera simplement dans ce fait une confirmation imprévue de la thèse de M. Sénart.

L'œuvre attend encore ses conclusions historiques. Pourtant vif est l'intérêt de voir, d'une partie à l'autre du travail de M. Foucher, traiter avec une maturité croissante, avec une objectivité de plus en plus impartiale, les problèmes d'histoire qui s'y trouvent impliqués. Celui, entre autres, des rapports entre l'art gandhârien et le Mahâyâna, est ici entièrement renouvelé. L'auteur, en toute bonne foi, ne se reconnaît plus fondé à soutenir, comme naguère, que l'art

gréco-bouddhique par lui étudié procède d'une inspiration mahâyâniste : des ouvrages « tels que le *Mahāvagga*, le *Mahāvastu*, le *Divyāvadāna*, le *Lalita-vistara*, etc. (lui) ont toujours suffi jusqu'à présent pour expliquer ou commenter les sculptures » (373). Mais par une sorte de justice immanente l'auteur trouve aussitôt la récompense de sa franche loyauté dans une découverte importante que lui suggère le simple renversement des termes du rapport : on peut et on doit admettre une influence de l'art gandhârien sur la formation du Grand Véhicule. Les sculpteurs ont, semble-t-il, avant les métaphysiciens, transfiguré cet *arhat* qu'était jusqu'alors Çākya-muni, en un être surnaturel ; ce seraient eux aussi qui auraient humanisé les dieux brâhmaniques et, par un processus inverse, divinisé les Bodhisattvas (378). Un travail d'érudition se trouve, à son tour, transfiguré par de tels traits de lumière ; et le lecteur ne peut douter que des fouilles nouvelles, préalables à la terminaison de l'œuvre, autoriseront des résultats décisifs.

P. MASSON-OURSEL.

ALEXANDRA DAVID. — **Le modernisme bouddhiste et le Bouddhisme du Bouddha**. In-8 de 280 p. Paris, F. Alcan (Bibl. de Philosophie contemporaine), 1911.

Ce travail n'est pas une œuvre de science, mais un ouvrage documenté, vivant, limpide, destiné au « general reader ». Il ne prétend point à l'érudition, mais fait souvent pénétrer plus avant dans la signification intime du Bouddhisme que tel autre ouvrage d'allures scientifiques. L'auteur, passablement connue par ses travaux sur Mo-tseu et sur Yang-tchou, appartient elle-même au modernisme bouddhiste dont elle s'est fait en Occident une ardente zélatrice ; mais chez elle cette foi se présente comme une conviction si rationaliste, si laïque, si indépendante de tout dogme, qu'elle consiste en une simple aspiration à la connaissance : aussi n'apparaît-elle pas incompatible avec le souci d'impartiale objectivité ; elle donne, par contre, de l'animation au récit. Des extraits empruntés aux textes canoniques se rencontrent à chaque page, et l'on trouve en appendice une petite anthologie morale du Bouddhisme. Le *Bouddha* d'Oldenberg a été mis à contribution, souvent de façon simpliste ;

sur certains points cependant M^{me} A. David accomplit un effort personnel pour dissiper des erreurs d'interprétation fréquentes en Europe. Nous sommes, ainsi, mis en garde contre le préjugé qui taxe le Bouddhisme de pessimisme (48-54), alors qu'il vise à supprimer la souffrance ; contre l'assimilation de sa morale à une doctrine de renoncement (116-117), tandis que sa raison d'être est l'action, le salut de soi-même et d'autrui ; contre l'interprétation de la sainteté conçue comme une extase inerte (147), quand il y faut voir une connaissance intégrale, doublée d'une sollicitude universelle. Il serait plus juste, à notre sens, de reconnaître que l'une et l'autre de ces alternatives, que chacune de ces doctrines, présente sa part de vérité, au sein d'une religion infiniment diverse, répandue dans les milieux les plus différents depuis deux millénaires et demi. Toutefois, en trois excellents chapitres, on nous montre comment les méthodes de méditation supposent une psychologie et une discipline complexes, forme supérieure de l'ascétisme, spécifiquement indienne ; comment la loi du Karman est dans son fond identique au principe de causalité, bien loin qu'on la doive confondre avec une loi de justice rétributive individuelle ; comment le Nirvâna consiste primitivement à renoncer au désir, non à s'ouvrir l'accès d'une réalité ontologique, être ou néant.

L'originalité de l'attitude adoptée par M^{me} A. David tient à ce que cette dernière a pris pour « guides » (154) les modernistes bouddhistes. Ce sont leurs opinions, au moins autant que celles du Bouddhisme originel, qu'elle entreprend d'exposer. Quiconque lira le chap. VII, relatif à la situation de la femme et à la question sociale dans le monde bouddhique, ne le contestera pas. L'ouvrage entier implique ce postulat tacite : l'identité foncière d'inspiration entre le Bouddhisme du Bouddha et celui des modernistes. Mais sur ce point des réserves s'imposent. Sans doute tels savants bouddhistes de nos contemporains, initiés à la critique européenne et en même temps héritiers d'une vivante tradition, sont aptes à revivre les doctrines des anciens textes selon leur signification authentique. Il est permis cependant de douter que des hommes d'aujourd'hui, fussent-ils Cinghalais ou Tibétains, puissent se replacer dans les mêmes dispositions d'esprit que des hommes qui vivaient voici vingt-cinq siècles. Mesurons la distance qui sépare un catholique ou un sioniste d'aujourd'hui, d'un contemporain des apôtres ou des prophètes :

nous serons moins enclins à identifier le Bouddha des modernistes au Tathâgata des premiers membres du Saṃgha. Ce que les rationalistes qui se disent modernistes bouddhiques ont de plus indien, c'est l'insouciance de l'histoire. Leur application à étudier les sources pâlies les achemine certes à la connaissance du plus ancien Bouddhisme ; mais leur aversion pour les documents sanskrits, leur défiance à l'égard des dogmes septentrionaux ne paraissent pas compatibles avec l'esprit historique. Quoique postérieur au Hinayāna, quoique adapté à des idées d'origines diverses, quoique plus adonné à la spéculation qu'à la pratique, le Mahāyāna doit, lui aussi, avoir certaines de ses racines dans le Bouddhisme primitif, en tout cas il représente une partie considérable de la vie bouddhique : il est téméraire de l'ignorer à dessein et de n'y voir que des « déformations » (57) de la doctrine primitive sous l'influence de vaines spéculations ou de superstitions misérables.

Regrettons beaucoup de transcriptions vicieuses de mots sanskrits. Il faut lire Siddhārtha, non Siddartha (15) ; Kapilavastu, non Kapi-lavasthu (16) ; Kuçinagara, non Kusinārā (42) ; Pratyeka, non Pratyekyas (32) ; Nyāya, non Nyāna (2). Les accents circonflexes sur les e et les o ne se justifient point, ces lettres étant toujours longues en sanskrit.

P. MASSON-OURSEL.

P. GEROSA. — **Sant 'Agostino e la decadenza dell' Impero Romano** (Extrait du Didaskaleion ; 4^e année, fasc. III-IV), Turin, 1916, in-8° de 140 pages.

Au début de son étude, M. P. Gerosa rappelle qu'Hermann Reuter, dans ses *Augustinische Studien*, dénie à saint Augustin tout sentiment de patriotisme romain, tandis qu'Otto Schilling, dans son ouvrage intitulé *Die Staats-und Soziallehre des hl. Augustinus*, attribue au contraire à l'évêque d'Hippone une affection sincère pour l'empire. Lequel des deux écrivains a raison ? L'objet de l'opuscule de M. P. Gerosa est précisément de déterminer et de caractériser l'attitude prise par saint Augustin envers le monde romain en décadence.

La thèse de M. P. Gerosa est conforme à l'opinion de Reuter. Les

arguments, sur lesquels elle est fondée, sont tirés de diverses lettres et de plusieurs sermons relatifs aux invasions des Barbares, au sac de Rome par Alaric, à l'invasion des Vandales en Afrique. Cette thèse s'accorde pleinement avec l'idée fondamentale de la cité de Dieu opposée à la cité terrestre. Saint Augustin n'encourage pas les Romains à résister aux Barbares ennemis de l'empire; mais il leur parle de la lutte soutenue par les martyrs chrétiens contre les ennemis de la vertu; dans ses paroles, ce qui occupe le premier rang, ce n'est pas l'image des défenseurs de la Rome impériale, c'est la figure des vaillants qui ont versé leur sang pour la Cité de Dieu. Il y a bien chez saint Augustin la notion d'une patrie; mais c'est la notion de la patrie céleste, qui n'a rien de commun, qui contraste même avec la patrie terrestre. Quand il fait appel aux vertus des Romains, ce n'est pas par affection pour l'empire, ni par souci de son salut ou de sa restauration; il n'a en vue que la cause du christianisme, les intérêts de la religion et de la morale, la destinée de l'âme¹.

Lorsque saint Augustin aspire à la paix, cette paix n'est pas celle que la foule se représente, ce n'est pas la vie calme et tranquille, sans fléaux ni douleurs. La paix que veut saint Augustin, c'est la paix de l'âme, celle qui consiste dans la participation au bien moral, à la vérité, à la vertu, c'est la vie évangélique, au sens le plus élevé de ce mot².

Et M. P. Gerosa résume toute sa pensée dans cette courte phrase : « A propos de saint Augustin, parler de patriotisme romain, c'est user d'une formule vide³ ».

Le problème, étudié par M. P. Gerosa, est d'une gravité capitale non seulement pour l'histoire de la pensée augustinienne, mais même pour l'histoire de l'Église tout entière. S'il est vrai que saint Augustin n'ait éprouvé aucun sentiment patriotique envers Rome et l'empire, et qu'au milieu des désastres qui accablaient le monde il se soit uniquement préoccupé du salut des âmes, il faut en conclure que l'un des plus grands docteurs du christianisme a témoigné d'une parfaite indifférence à l'égard de tout ce qui n'était pas la cité de Dieu. Dès lors paraîtront justifiées les accusations,

1) P. 116-117.

2) P. 127.

3) P. 136.

portées contre les chrétiens, de manquer à leurs devoirs envers l'État, de pratiquer une religion qui se désintéresse de la gloire et de la prospérité nationales, de sacrifier la patrie à l'Église. L'attitude de saint Augustin se trouverait donc à l'origine du malentendu, souvent tragique, toujours sérieux et délicat, qui a divisé l'Église et les gouvernements nationaux. Le vrai chrétien doit-il, peut-il être profondément, absolument patriote? D'après MM. H. Reuter et P. Gerosa, saint Augustin aurait répondu à cette question par la négative. Pour qui sait combien l'influence de saint Augustin a été considérable sur le développement du christianisme, une telle réponse est d'une incalculable gravité. Elle déterminerait, à travers les siècles, la situation générale de l'Église chrétienne dans la société des hommes et dans les cités terrestres.

J. TOUTAIN.

Rev. Sukias BARONIAN and F. C. CONYBEARE. — **Catalogue of the armenian manuscripts in the Bodleian library...** Oxford, at the Clarendon press, 1918, petit in-folio, viii pages + 254 colonnes + un *general index* et un *index of subjects* non paginés. [Catalogi codd. mss. bibliothecae Bodleianae pars XIV.]

Après le catalogue des manuscrits arméniens conservés au British Museum¹, il convenait de publier le catalogue des manuscrits arméniens de la Bodléienne. C'est cette entreprise que vient de mener à bonne fin M. Conybeare. On peut dès lors se faire une idée des trésors arméniens conservés dans les deux principaux dépôts de l'Angleterre.

Les fiches des mss. arméniens de la Bodléienne furent commencées en 1883 par le P. Sukias Baronian qui, jusqu'à sa mort survenue en 1904, prépara les n° 1-63. En 1912, M. F. C. Conybeare compléta l'œuvre du P. Baronian, dressa les index et mit la dernière main à cet ouvrage important. Le texte intégral était à l'impression avant la fin de 1914. Les circonstances que tout le monde connaît en retardèrent l'apparition jusqu'en 1918.

Le fonds arménien de la Bodléienne comprend 124 numéros, que

1) Voir *Revue de l'histoire des religions*, 1917, II, p. 136.

M. Conybeare a rangés dans l'ordre de matière que l'on adopte généralement pour ce genre de publication.

Un tableau, p. vi-viii, donne la correspondance des anciens numéros avec les actuels, et indique la provenance de chaque manuscrit. Le bas de la p. viii est occupé par la liste des manuscrits datés, dont le plus ancien, le n° 60, est de l'an 1296 de J.-C., et le plus récent, le n° 101, de l'année 1850 de notre ère. Au total, 49 manuscrits qui portent leur date, contre les autres que l'on est obligé de dater par la paléographie.

Les Évangiles occupent les n° 1-14; puis viennent trois psautiers, n° 15-17. Les n° 18-19 sont des bréviaires. Ce sont ensuite des livres liturgiques, des recueils d'hymnes, des traités de théologie occupant les n° 20-41. Du n° 42 au n° 53, on rencontre des mélanges de linguistique, des renseignements chronologiques, un psautier (n° 47), un Ancien Testament (n° 50), des Évangiles (n° 52 et 53). Les apocryphes de l'A. T. comprennent les n° 54 et 55. Puis ce sont de nouveau des ouvrages liturgiques (psautier, bréviaire, antiphonaire, gandsaran, talaran, etc.), du n° 56 au n° 66.

A partir du n° 67, viennent les œuvres de quelques pères de l'église : Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Ephrem, Vardan, Denys l'Aréopagite, etc. On a ensuite (n° 77) les œuvres de Grégoire de Narek, celles de Nersès Chnorhali (n° 78), de Nersès de Lambron, de Vardan, de Grégoire de Tathew, etc. Les recueils de légendes (n° 90), les traités de morale et les commentaires théologiques occupent une place importante. Le n° 113 contient un traité intéressant de Géomantie. Des vocabulaires et des ouvrages scolaires terminent la collection. Tel est dans son ensemble et exposé à grands traits le contenu du catalogue des manuscrits de la Bodléienne.

Il sera peut-être intéressant d'entrer dans quelques détails au sujet de cette importante publication de M. Conybeare et de ce fonds, déjà ancien, qui est enfin porté à la connaissance des spécialistes que la chose intéresse plus particulièrement.

Dans une inscription arménienne de Malacca, que je publiais récemment (*Journal asiatique*, 1919, I, p. 564), j'hésitais entre une lecture *Chryronts* et une lecture *Chouqourents* pour le nom de famille du personnage décédé et enterré à Malacca en 1746. Cet Arménien était originaire de Perse, comme la plupart des colons arméniens de Malacca. Or le manuscrit 122 cite dans son mémorial

un certain Chaqar Têr Yovanès, originaire de [Nouveau] Djoulfa, près d'Ispahan, à la date de 1664 J.-C. Ce nom de Chaqar est à rapprocher de Chouqourents (ou : chaqarents) et le personnage mentionné dans le manuscrit de la Bodléienne pourrait bien être l'ancêtre de celui qui mourut à Malacca.

Les points de contact entre l'Espagne et l'Arménie furent, au cours des siècles, plutôt sporadiques¹. Il convient dès lors de mentionner le ms. arménien n° 89 de la Bodléienne, qui traite des missionnaires espagnols en Arménie, et des Franciscains de Manila. Le manuscrit contient la vie de saint Barthélemy et celle de saint Grégoire l'Illuminateur. Le texte est traduit en Arménien moderne de Perse sur l'original espagnol de Zakaria, fils du prêtre Têr Martiros, et en religion frère Franciscus, qui entra dans l'ordre des Franciscains à Manila, en 1753. L'original espagnol est intitulé *Obras espirituales y Libro Tercero que intitula Sol del Oriente y Lucero de Armenia e nel qual se contiene la vida, martirio y predicón de S^a Bartholome Apostol, y de Sⁿ Greg^o sulucesor en Armenia*.

Parmi les trouvères arméniens dont on s'est récemment occupé, une place prépondérante est occupée par Frik, dont on ne sait pas grand'chose. Le P. Bodourian, des Mekhitharistes de Venise, croyait pouvoir dater ce trouvère du xiii^e siècle et plaçait sa mort vers l'an 1330. Or M. Conybeare signale les n° 114 et 115 comme contenant les poèmes de Frik et il propose (colone 240, note 1) un rapprochement chronologique intéressant, entre Boula et Frik, ce qui permettrait de faire de Frik un contemporain de Boula. Dans ce cas, et si l'hypothèse se trouvait vérifiée par ailleurs, il faudrait reporter à l'an 1246 le poème relatif à Arloun khan et à Boula, et attribué à Frik.

Le n° 20 des mss. arméniens de la Bodléienne est intéressant à signaler. Il est à rapprocher d'un manuscrit de Stettin, que j'ai décrit en son temps², et qui provient d'un prêtre arménien, Yakob Grigorents ou Jacobus de Gregoriis. Ce prêtre voyagea beaucoup, visita l'Angleterre, l'Allemagne et fut peut-être le professeur

1) Je publierai prochainement le résultat de mon enquête sur les manuscrits arméniens conservés en Espagne. Cette publication verra vraisemblablement le jour dans la *Revue des Etudes arméniennes*.

2) Cf. *Journal asiatique*, 1913, II, p. 635, n° 42.

d'arménien d'Andreas Acoluthus. M. Conybeare rappelle heureusement qu'Andréas Acoluthus, au commencement de la préface de son « *Obadiah Armenus* », 1680, fait une description de ce Jacobus de Gregoriis, qui quitta l'Arménie pour voir d'autres pays « and who called on him at Leipzig about 1676¹ ».

Je terminerai cet exposé forcément sommaire en signalant le n° 31 qui contient, en particulier, les *Acta Joannis*, attribués à Prochoros. Ce texte, d'après M. Conybeare, est inédit. Il mériterait d'être édité et étudié soigneusement. Ce Prochoros correspond à l'arménien Prokhoron et joue, entre autres, un rôle important dans l'iconographie évangélique arménienne. Tandis que, dans les manuscrits arméniens enluminés de l'Évangile, les trois premiers évangélistes sont représentés seuls ou avec leurs attributs, le quatrième évangéliste est généralement peint sous les traits d'un vieillard à barbe blanche, recevant l'inspiration divine sous la forme d'une colombe et dictant, debout, son évangile à un scribe assis ou accroupi. Ce scribe, un jeune homme imberbe, n'est autre que Prokhoron, l'un des sept diacres qui furent élus par les apôtres; il est le disciple bien-aimé de l'évangéliste Jean, et son biographe. L'hagiographie et l'iconographie arméniennes se sont emparées de son nom et il joue un rôle important dans de nombreux écrits et sur de nombreuses miniatures de la littérature arménienne.

Ces quelques notes, prises au courant de la plume, seront suffisantes pour signaler aux érudits l'importance du fonds armé-

1) Andreas Acoluthus, orientaliste allemand, naquit en 1654 et mourut en 1704. Il publia, entre autres, *Obadiah armenus*, quo cum analysi vocum armenicarum grammaticâ et collatione versionis armenicae cum fontibus, aliisque, maximam partem orientalibus versionibus exhibetur... Lipsiae, 1680, 4° [30] + 56 p. Après la *dedicatio* et le *praeloquium*, l'auteur donne, sur une colonne médiale, le texte arménien des 21 versets du livre d'Abdias le prophète; à gauche, la transcription; à droite, la traduction latine. Puis viennent, p. 7, les *annotationes*, où l'on propose des rapprochements avec l'hébreu, le grec et le syriaque. L'ouvrage se termine par le tableau de l'alphabet arménien. Voici ce qu'Acoluthus dit de Yakob Grigorents, au début de son *praeloquium* « Quadriennium circiter abiit, cum hîc Lipsiae in musaeo me inviseret Vir natione Armenus, staturae mediocris, faciei subflavae et rubicundae, capillitii nigri ac nonnihil crispatis, vegetioris ætatis, Jacobus de GREGORIIS, presbyter, quem varias alioque sub sole repostas perlustrandi terrarum partes, patriâ discedere amor jusserat, veniâ prius à superioribus sibi concessâ... »

nien de la Bodléienne, et le service éminent que leur a rendu M. Conybeare en en publiant le catalogue.

Frédéric MACLER.

Chanoine SIFFLET. — **Les Evêques Concordataires du Mans.** — Le Mans, imprimerie Monnoyer, 3 vol. in-8°. — Prix de chacun : 2 fr. 50 : — I. *Mgr de Pidoll, 1802-1819*, 164 p., 1914; — II. *Mgr de la Myre-Mory, 1820-1829*, 135 p., 1915; — III. *Mgr Carron, 1829-1833*, 205 p., 1917.

Le titre de cet ouvrage devrait être *Le diocèse du Mans sous le Concordat*. En effet, ce n'est pas la vie de chacun de ses évêques concordataires qu'écrit l'auteur; il expose seulement leur administration épiscopale et les événements religieux qui se sont produits dans le diocèse pendant ce temps. L'exposition est faite en manière d'annales. A la fin de chaque volume une table des matières et une table des personnages permettent de suivre les diverses affaires et le rôle de ceux qui y furent mêlés. Les documents importants sont reproduits en entier; les autres sont simplement cités et résumés. Chaque volume contient un portrait et les armoiries du prélat auquel il est consacré.

Avec M^{sr} de Pidoll, on a le type du préfet ecclésiastique. Originaire du pays de Trèves, qui formait alors le département de la Sarre, l'évêque ne parlait le français qu'avec un accent allemand. Il administra son diocèse la main dans la main avec le préfet. Il ordonne de lire en chaire les bulletins de la grande armée, que les curés accompagnent d'exhortations opportunes; il témoigne un grand zèle pour le recrutement militaire. Il appuie toutes les initiatives de l'autorité civile. Par exemple, il fait lire au prône une lettre en faveur de la vaccine; les fidèles, dit-il, « doivent la regarder comme un don de Dieu et y soumettre leurs enfants ».

Cette complaisance pour le gouvernement lui permet de reconstituer assez facilement le patrimoine ecclésiastique. Néanmoins, quand la déchéance de l'empereur est prononcée, le prélat ordonne de chanter un *Te Deum* d'actions de grâces, il appelle Napoléon « fléau des nations », et acclame Louis XVIII avec enthousiasme.

Napoléon revient de l'île d'Elbe, le « vénérable » évêque, comme

dit volontiers M. Sifflet, ordonne de chanter encore le *Domine salvum fac imperatorem nostrum Napoleonem*. L'empereur disparaît définitivement, l'évêque fait chanter un nouveau *Te Deum* et devient pour la légitimité un serviteur aussi obéissant qu'il l'avait été pour l'Empire.

Son successeur, M^r de la Myre-Mory, ancien émigré, est un type d'évêque de la Restauration. Naturellement, sous son pontificat, la réaction politique s'accroît. L'évêque est d'ailleurs légalement chargé « de surveiller les écoles primaires, d'instituer et de révoquer les instituteurs ».

M^r Carron fut aussi un ardent légitimiste. Mais la légitimité s'écroule et l'évêque consume ses forces à se débattre, avec tact et dignité, dans les innombrables difficultés qu'apporte au clergé les premières années de la Monarchie de juillet.

D'une manière générale, on peut reprocher à ces trois volumes la trop grande sobriété de leur annotation. On nous dit, par exemple, que, le 15 août 1802, « il y a eu un mariage national fait par M. l'Evêque à la grand-Messe » et que, le 16 mai 1814, l'évêque ordonna de publier « la lettre circulaire du vicomte d'Osmond, ayant pour but de rallier les déserteurs ». Ces indications sont trop vagues ; on aimerait à savoir tout au moins où l'on peut trouver le texte de la circulaire et ce que pouvait être « un mariage national ». — Un mariage de rosière ?

L'auteur est également trop sobre de détails sur certains sujets, pénibles et irritants sans doute, mais qu'il ne fait pas suffisamment comprendre, par exemple les missions de 1818 et de 1826. Il ne dit pas ce qu'on y prêcha, ce qu'on y chanta, ni même quel genre de calvaire on éleva sur une place publique, ce qui aurait expliqué l'acharnement avec lequel les libéraux manceaux réclamèrent son déplacement. Il reproduit, il est vrai, une image de la croix, mais sans faire remarquer, ce qui n'eût pas été inutile, — tout le monde ne sachant pas regarder les images, — qu'elle était fleurdelisée. Enfin l'auteur n'éclaire pas suffisamment les violentes querelles qui troublèrent nombre de paroisses après la révolution de juillet. Les curés étaient tous légitimistes, et la plupart ne brillaient pas, comme leur évêque, par le tact. Peut-être certains incidents très pittoresques qui se déroulèrent alors ont-ils paru à l'auteur indignes d'être recueillis. Ils ne me semblent cependant pas négligeables. Ils

pourraient expliquer l'anticléricalisme profond que l'on constate depuis cette époque-là dans certaines paroisses où on ne lisait certainement ni Voltaire ni Rousseau. Ils pourraient également servir à rendre justice au successeur de M^r Carron, — M^r Bouvier, — prélat prudent, judicieux, et qui eut fort à faire pour pacifier son clergé.

Malgré ces réserves, l'ouvrage de M. le chanoine Sifflet est intéressant et même, en certaines pages, courageux. Ceux qui aiment l'histoire ecclésiastique peuvent souhaiter sa continuation, et aussi que l'auteur publie le travail qu'il prépare sur *Les Paroisses de la Sarthe sous le régime Concordataire*. Peut-être, dans les volumes que je viens de critiquer, l'auteur a-t-il voulu être simplement annaliste; peut-être dans un ouvrage d'ensemble se montrera-t-il historien.

A. HOUTIN.

Abbé Julien LAUREC. — **Le Renouveau catholique dans les lettres.** — Paris, Maison de la Bonne Presse, rue Bayard, 1917. In-8, xxxix-350 p.

L'auteur de cet ouvrage, récemment décédé, appartenait à la congrégation des Assomptionnistes et s'appelait le R. P. Gildas Le Liboux. Les « quelques témoins du renouveau » qu'il a étudiés sont MM. Charles Péguy (130 pages), Paul Claudel (42 p.), Ernest Psichari (36 p.), Joseph Lotte (33 p.), Francis Jammes (23 p.), Georges Dumesnil (10 p.), Pierre Poyet (8 p.), Albert Fleury (7 p.), Charles Caillard (7 p.), Emmanuel Delbousquet (5 p.). Un appendice consacre quelques pages à « l'évolution de quelques écrivains contemporains », MM. Barrès, Loti, Beaunier et Capus et revient sur le cas de M. Claudel à l'occasion de ses relations avec M. Philippe et de propos qu'il tint à M. Massis¹.

« Toute conversion, dit l'auteur, est intellectuelle, car elle est l'adhésion à un *Credo* et présuppose une enquête, plus ou moins approfondie, sur la crédibilité du dogme ».

Après avoir ainsi parfaitement énoncé le principe d'après

1) Sur plusieurs de ces « témoins » du « renouveau » on peut aussi consulter le livre du R. P. Mainage dont il a été rendu compte dans la *Revue*, LXXVIII, p. 176-178.

lequel doivent s'étudier les conversions, l'auteur reconnaît que l'« enquête » faite par ses néophytes n'a généralement pas été « approfondie » du tout. Ernest Psichari, le petit-fils de Renan, lui paraît particulièrement laisser à désirer. « A parler franchement, — dit-il à propos d'une de ses œuvres, — *Le Voyage du Centurion* ne laisse pas de causer à cet égard une vraie déception... Sur sa préparation intellectuelle à la foi, l'auteur ne nous a donné que de rares et brèves indications. » Aussi M. Laurac fournit-il des explications complémentaires. Elles présentent parfois un réel intérêt psychologique, comme on en peut juger d'après ce passage :

Dieu vient toujours dans les âmes bien disposées; il ne refuse jamais sa grâce, suivant l'axiome théologique, à qui fait tout ce qui est en lui. Il faut donc croire qu'il manquait encore quelque chose à la préparation de l'âme de Psichari; son humilité et son abandon ne devaient pas être encore assez profonds.

C'est à ses pareils que s'adresse utilement le conseil de Pascal : « Abêtissez-vous ». Psichari l'avait entendu au désert, mais il l'avait rejeté : « Abêtissez-vous, me dit Pascal; mais c'est impossible; on ne peut pas plus s'abêtir que se donner l'intelligence. » C'était mal entendre une expression, imprudente peut-être, mais pleine de sens. Pascal veut dire que lorsqu'on a suffisamment examiné les preuves de la religion et qu'on a obtenu autant de certitude qu'il est possible d'en acquérir par le raisonnement, il est inutile et dangereux de s'obstiner à raisonner. Ce qu'il faut faire alors, c'est agir, sans plus discuter ni théoriser (c'est ce que Pascal appelle s'abêtir), c'est se former des habitudes religieuses, c'est surtout prier, dans l'humilité et le repentir, afin d'attirer le secours d'en haut : *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicias*. Psichari le comprit, etc.

Le dessein de l'auteur est tout apologétique. Aussi ne cite-t-il pas ou n'approfondit-il pas certains textes déconcertants qui seraient nécessaires pour établir une psychologie vraiment scientifique de ses témoins. D'autre part, il ne présente que des « témoins » qui sont restés convertis et qui, par conséquent, déposent en faveur du prétendu « renouveau ». Il ne raconte pas qu'il y a eu des convertis qui se sont retirés avec amertume et fureur.

Parmi ceux-là on peut nommer sans inconvénient puisqu'il est mort, un ami et compagnon de MM. Péguy et Lotte, Gaston Marcellin, ancien professeur au collège de Lesneven et au lycée de Laval, qui s'est fait tuer à la guerre comme MM. Psichari, Péguy et Lotte, bravement.

A. HOUTIN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Paul MASSON. — **Éléments d'une bibliographie française de la Syrie** (Congrès français de la Syrie, Marseille, les 3, 4 et 5 janvier 1919). Un vol. gr. in-8° de xix et 528 pages. Paris, Edouard Champion ; Marseille, Chambre de Commerce, 1919. — Parmi les différentes publications suscitées par le Congrès français de la Syrie, réuni sur l'initiative de la Chambre de commerce de Marseille, il nous faut tout particulièrement signaler à nos lecteurs comme pouvant leur être utile, la bibliographie des ouvrages et articles d'auteurs de langue française concernant la Syrie. On y a fait sa place non seulement à l'histoire, à l'archéologie, à la linguistique, mais aussi à tout ce qui concerne les religions y compris l'exégèse. Éliminer cette dernière eut été arbitraire et aurait donné une idée fausse de l'activité scientifique française : « Précisément, il n'est pas sans intérêt de montrer que les études bibliques ne sont pas, comme on est peut-être trop porté à le penser, l'apanage des savants étrangers ». Cette bibliographie rendra de grands services et il faut remercier M. P. Masson du tour de force qu'il a accompli en la dressant aussi rapidement et avec les moyens de fortune dont il disposait. C'est ainsi qu'il nous apprend que les bibliothèques de Marseille sont démunies d'instruments de travail essentiels, qu'elles « ne possèdent pas davantage des revues spéciales telles que la *Revue des Etudes juives*, la *Revue de l'histoire des religions*, la *Revue du Monde musulman*, la *Revue de l'Orient chrétien*, etc. » Nous sommes en bonne compagnie, mais ces lacunes n'en sont que plus regrettables : elles signalent la négligence des uns et la paresse d'esprit des autres.

R. D.

Augusto ROSTAGNI. — **Giuliano Apostata. Saggio critico colle operette politiche e satiriche tradotte e commentate**, Torino, 1920. — La grandeur éphémère de l'empereur Julien et sa fin tragique, sa tentative désespérée de réaction contre le christianisme vainqueur, son indiscutable talent littéraire, la complexité de son caractère et de ses œuvres ont toujours suscité l'intérêt et frappé l'imagination, et l'on pourrait dresser une liste copieuse des études qui ont été consacrées à sa personne et à ses écrits jusque dans ces dernières années. Et cependant l'on peut affirmer que nous ne possé-

donc encore ni une bonne histoire de sa vie ni une bonne traduction de ses discours et épîtres — au moins en français. L'Italie était à cet égard encore plus mal partagée, et M. Augusto Rostagni a certainement fait œuvre utile en rendant accessibles à ses compatriotes les principales œuvres de l'Apostat qui peuvent être encore goûtées aujourd'hui. Il a exclu les froids panégyriques de Constance et d'Eusèbe, produits d'une rhétorique devenue insupportable, les discours « sur le roi Soleil et sur la Mère des dieux », qu'obscurcissent les subtilités de la théologie platonicienne, d'autres morceaux encore de moindre importance, et il s'est borné à rendre en italien la lettre à Thémistius, qu'il prouve avoir été écrite en 355, au moment où Julien fut nommé César, le Message au peuple d'Athènes, le Misopogon, les Césars et les restes du traité contre les chrétiens. La traduction, plus fidèle que celle de Talbot, est accompagnée de notes concises mais substantielles, qui témoignent de l'érudition surtout philosophique, de leur auteur. Le choix limité ainsi opéré parmi les écrits de Julien ne donne à la vérité de lui qu'une image partielle, une vue unilatérale. Mais M. Rostagni a placé en tête de son volume une introduction développée qui combine une étude psychologique du caractère du prince avec une critique littéraire de l'écrivain. Elle témoigne d'une longue familiarité avec la pensée de l'empereur philosophe et ce contact direct avec son héros a permis notamment à M. Rostagni d'analyser mieux qu'on ne l'avait fait jusqu'ici sa double personnalité d'homme d'études et d'homme d'action, de décrire le combat qui se livra en lui entre la vie active et la vie contemplative.

F. C.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, T. XIX, gr. in-8, Hanoi 1919. N° 3. H. PARMENTIER. — *Catalogue du musée cham de Tourane*, 114 p. — L'inauguration, en 1919, du musée cham de Tourane, couronne dix-sept années d'efforts. Personne n'eût été plus qualifié que l'auteur de l'*Inventaire descriptif des monuments chams de l'Annam* pour dresser le catalogue des documents rassemblés dans ce nouveau Musée. Un grand nombre d'entre eux, qui se situent dans l'intervalle entre le VII^e et le XV^e s., intéressent l'historien des religions. Les documents d'inspiration sectaire prédominent ; parmi les représentations bouddhiques une seule paraît pouvoir être imputée avec certitude à l'art cham et assignée à une époque déterminable (n° 13, 1, tête du Bouddha, IX^e-X^e s.). Un curieux problème se trouve posé par certaines représentations qui semblent se rapporter à des cultes mixtes (14, 1 à 3) : ainsi cette divinité masculine, qui réunit certains traits de Çiva et d'Avalokiteçvara, et cette effigie féminine qui rappelle à la fois Umâ et Târâ. « Tant qu'une inscription n'aura pas spécifié l'union dans une même personne ou dans une même statue, des divinités des deux religions, une désignation précise de ces statues serait hasardée. » (35, n. 1).

N° 4. *La justice dans l'ancien Annam, code de Procédure*. Trad. et com. par R. DELOUSTAL, 88 pages. — Les orientalistes n'ont pas oublié que M. Deloustal, déjà traducteur des ordonnances des Nguyễn (*Recueil des principales ordonnances royales édictées depuis la promulgation du code annamite et en vigueur au Tonkin*, Hanoi, Schneider, 1903), a fait paraître dans ce Bulletin (T. VIII à XII) une version française du code des Lê, grâce à laquelle nous pouvons connaître les dispositions juridiques qui régissaient l'Annam avant la promulgation du code actuel, œuvre de Gia-long (1812). Le présent code de procédure ne fait pas partie intégrante du code des Lê; toutefois sa publication complète l'entreprise de M. Deloustal, destinée à nous donner connaissance entière d'un droit annamite largement inspiré sans doute du code des T'ang, mais faisant aux traditions et innovations indigènes une plus large part que le code actuel.

P. MAISON-OURSSEL.

C. THEANDER. — 'Ολολογγή und Ia, extr. de l'*Erani*, XV, 8° p. 101-160, Upsal, 1916. — Theander part de ce principe que dans la langue grecque, comme dans sa religion, il subsiste beaucoup d'éléments primitifs et non helléniques, qui sont antérieurs par suite à l'apparition des Hellènes dans le bassin oriental de la Méditerranée. Il n'est pas douteux par exemple que la civilisation minoenne contienne quelques-uns de ces principes irréductibles qu'on ne saurait exprimer en termes grecs et qui sont étrangers par essence à l'esprit même de la Grèce. Th. étudie l'une de ces racines de mots, ὀλολογγή, sorte d'onomatopée qui exprime des hurlements continus et répétés. Ces vociférations, religieuses ou guerrières, étaient surtout propres au culte de divinités étrangères, telles que Cybèle et Dionysos. Un fragment de Pindare fait d'Alala, mot dont la vocalisation seule diffère, la fille de Polemos. De même 'Ολύκτωρ est le nom d'un Géant sur la frise de Pergame (p. 123). L'Olympe se rattache encore au même radical, dont dérive l'ancien dieu « hurleur » qui sera l'Ulysse des Latins. L'élégie, qu'accompagnaient les seules flûtes, est originairement un chant mystique, d'origine orientale, comme son nom, avec d'autres voyelles encore, se relie à la même allittération fondamentale. Les Lélèges, qui subsistent précisément autour de l'Olympe troyen, viennent du même fond préhellénique. Th. (p. 158) nous promet une suite à ces études qui paraîtront audacieuses à des esprits timorés, mais qui renferment d'ingénieux rapprochements et qui, même si l'on n'en admet pas la thèse générale, ne laissent pas d'être instructives.

A. DE RIDDER.

Almanach catholique français pour 1920. Préface par M^{re} A. Baudrillart, de l'Académie française (Paris, Bloud et Gay, 1920, in-8°, 448 p., prix : 5 fr.). — Le « Comité catholique de propagande française à l'étranger »,

dont nous avons signalé plusieurs publications ¹, édite un Almanach. Voici les principales divisions du volume :

1^{re} partie (p. 5-13) : calendrier catholique français.

2^e partie (p. 54-187) : petit annuaire du monde catholique. Liste des cardinaux. Quelques adresses romaines. Les diocèses de France (liste des évêques, avec leur « curriculum vitae » et l'indication de leurs publications). L'enseignement supérieur catholique. Les œuvres catholiques françaises. Le catholicisme dans la presse française (journaux de Paris, revues, agences et organisations provinciales). Petit dictionnaire biographique des principales personnalités catholiques françaises (p. 151-185).

3^e partie (p. 188-223) : la paix et les catholiques. « Quelle est donc la paix que l'Allemagne aurait voulue » (Georges Blondel). « Les idées sociales chrétiennes et le traité de Versailles » (R. P. Sertillanges). « La nouvelle carte d'Europe et le catholicisme » (Joseph Wilbois). « La société des nations et le rôle des catholiques » (Eugène Duthoit).

4^e partie (p. 224-250) : la vie religieuse. Aumônerie militaire. Les prochaines canonisations. Le nouveau code du droit canonique. « Petit dictionnaire des objections d'aujourd'hui et de toujours. »

4^e-8^e parties (p. 251-414) : la vie familiale ; la vie artistique et littéraire ; la vie sociale ; pèlerinages, voyages et sports.

9^e partie (p. 415-434) : la France dans le Monde. Rapports de la France avec le Vatican pendant la guerre. Histoire du comité catholique de Propagande française à l'étranger.

Dans sa préface, M^{sr} Baudrillart, comme dans une publication antérieure, assure que le livre a été écrit pour les catholiques étrangers ; mais, là, comme ailleurs, on n'a pas non plus oublié la propagande catholique en France, la propagande catholique, et même commerciale. Le but, habilement visé, est la propagande, et non pas l'esquisse exacte du tableau du catholicisme en France. Pour tracer ce tableau, il faudrait des statistiques diocésaines sur les communions pascales, les ordinations, les paroisses sans desservants, le traitement du clergé, les écoles catholiques, leur budget, le denier du culte, les divorces. Ces statistiques-là, les évêchés se gardent toujours de les fournir. Tel quel, le nouvel Almanach n'en est pas moins un riche et commode répertoire de renseignements.

A. HOUTIN.

(1) *Revue*, tome LXXVIII, p. 271-273.

CHRONIQUE

PUBLICATIONS NOUVELLES

Jamais les rapports de la France et de la Syrie n'avaient été plus intimes qu'en ce moment, jamais ils n'avaient préparé, pour le peuple Syrien, un avenir aussi fécond, une vie aussi riche de réalisations matérielles et morales. Plusieurs savants également au courant du passé comme du présent de la Syrie ont excellemment jugé que ce renouveau politique et économique devait se manifester aussi dans l'étude des antiques civilisations syriennes, provoquer une œuvre parallèle de dénombrement et d'organisation des richesses artistiques et archéologiques de ce pays où tant de peuples ont vécu, et ont créé d'innombrables formes d'art et d'industrie. Que l'on songe que l'exploration souterraine de la Syrie est à peine amorcée : « en Phénicie dont on n'a pas dégagé les couches profondes, dans la Syrie du Nord où l'on ne fait qu'entrevoir l'importance des civilisations amorrhéenne, hittite et araméenne, à Antioche, dont l'action artistique ne saurait être exagérée, à Jérusalem dont le temple nous est encore inconnu, à Damas, la fleur des Omayyades... » Les campagnes de fouilles s'annoncent çà et là. La curiosité de la science française, et plus encore son ardente sympathie se portent vers ces régions sur lesquelles de Sauley, le duc de Luynes, Renan, le marquis de Vogüé, Waddington, E. G. Rey, V. Guérin, Clermont-Ganneau ont dirigé une investigation ininterrompue. Un périodique qui se présente sous des garanties d'impeccable science et avec la parure d'une luxueuse et abondante documentation figurée, *Syria*, vient de se consacrer à l'art et à l'archéologie de la Syrie entendue au sens large. *Syria* publiera avec tout le soin désirable les monuments inédits encore si nombreux dans les collections publiques ou privées, en suivant le mouvement d'organisation des musées locaux, en signalant l'intérêt et les résultats des fouilles qui seront pratiquées, enfin en reprenant, à l'usage d'un public étendu, la description de certains monuments ou de certaines séries qui ne sont connus que des spécialistes. Programme, d'ailleurs, qui implique la plus féconde collaboration entre l'intellectualité française et l'élite syrienne, puisque cette Revue entend développer en Syrie le goût de l'art et des antiquités du pays en même temps qu'elle tendra à mieux faire connaître au dehors les arts syriens de toutes les époques.

Il devient inutile de dire le degré scientifique où se trouve portée la Revue

Syria de l'instant que l'on sait que la direction en est assurée par MM. Edmond Pottier, membre de l'Institut, Conservateur au Musée du Louvre, Gaston Migeon, Conservateur au Musée du Louvre et René Dussaud, Conservateur-adjoint. Inutile aussi de dire le bénéfice que retirera de l'œuvre entreprise par *Syria* l'histoire des Religions, dont la Syrie a été si souvent la terre d'élection¹.

..

— Nous sommes heureux de saluer la récente fondation d'une *Société des Etudes arméniennes* destinée à promouvoir toutes les recherches et publications relatives à l'histoire des Arméniens et de l'Arménie. Cette Société publiera une *Revue des Etudes Arméniennes* dont le premier numéro doit paraître incessamment. Les études arméniennes n'ont jamais possédé, de manière durable, un organe rédigé en une langue européenne. Pourtant l'action extérieure de l'Arménie est loin d'avoir été négligeable. « Placé au point de rencontre de plusieurs nations différentes, le peuple arménien a subi l'action de civilisations distinctes, tour à tour et souvent à la fois. Les données fournies par les faits arméniens peuvent donc éclairer des faits iraniens, grecs, syriaques, français anciens, arabes, turcs, etc. Par exemple, les mots que l'arménien a empruntés aux parlers parthes sont parmi les données les plus précieuses dont dispose la linguistique iranienne. Pour l'historien, il n'y a rien de plus utile que de trouver des recoupements entre des témoignages d'origines diverses : l'Arménie apporte une foule de ces recoupements et permet par suite beaucoup de démonstrations historiques.

« D'autre part, la culture arménienne offre nombre de traits originaux. Parmi les littératures de second ordre, la littérature arménienne est une des plus riches et, souvent, l'une des plus vivantes ; la période classique, la renaissance du ix^e siècle, la période moderne offrent en grand nombre des écrivains de valeur. L'architecture arménienne, les manuscrits arméniens ont un intérêt artistique de premier ordre.

« Une revue consacrée à l'étude historique de l'Arménie a donc une matière abondante. D'autre part les publications relatives à l'Arménie sont nombreuses et dispersées, et il est utile de les signaler et de les discuter. »

Nous ne saurions rien ajouter à cet exposé précis fourni par le Programme de la nouvelle Société.

L'initiative de cette très intéressante création revient à MM. Frédéric Macler et Meillet, et nos lecteurs savent combien ces deux savants étaient qualifiés pour diriger une revue qui veut servir de centre aux études armé-

1) La Revue paraîtra par fascicules trimestriels d'environ 80 pages in-4°, richement illustrés. Le prix d'abonnement est de 50 fr. pour Paris, 54 fr. pour les départements, 58 fr. pour l'étranger.

niennes chez les savants occidentaux. Le Bureau de la Société réunit en outre les noms de MM. G. Schlumberger, Charles Diehl (Président), Victor Bérard, F. Hérold et H. Lacroix¹.

..

— Nous avons récemment signalé la venue au monde de plusieurs revues italiennes d'histoire et de philosophies religieuses : il semble bien que le public cultivé de la Péninsule ait apporté à ces questions, au lendemain de la guerre, un zèle d'une qualité fort estimable, car ces revues ne s'attardent pas à des préliminaires de vulgarisation, et d'emblée amènent leurs lecteurs à la familiarité des plus hauts problèmes. C'est ainsi que la *Rivista trimestrale di Studi filosofici e religiosi* dirigée par le Prof. A. Bonucci, de Sienne, et dont le premier numéro vient de nous parvenir (1^{er} trimestre 1920) donne, à son sommaire, des articles de M. Bonucci sur l'*Imperatit*, de M. Ad. Levi sur la *pensée philosophique de B. Varisco*. (1^{re} partie) de M. E. Buonaiuti sur l'*immanentisme idéalistique et l'expérience religieuse*. Bien que les spéculations métaphysiques paraissent devoir occuper, dans la nouvelle Revue, une place sensiblement plus considérable que l'histoire des religions telle que nous l'entendons ici, néanmoins un article de M. E. Buonaiuti, sur les Conversations du ressucité, (en particulier les *Gespräche Jesu* de C. Schmidt) et une revue, concise et utile des Études religieuses en Allemagne et en Autriche depuis 1915, due à M. H. Bonucci, prouvent que l'histoire ne sera nullement traitée en parente pauvre dans ce nouveau périodique. Regrettons que nulle place n'y soit faite, tout au moins jusqu'à présent, aux études françaises d'histoire et de philosophie religieuses, vivaces et fécondes même dans la période 1914-1918 malgré les épreuves surhumaines traversées par notre pays.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 27 mars 1920

La séance est ouverte à 4 heures 1/2. M. Ed. Fottier préside.

Présents : M^{me} E. Lambert, MM. Pottier, Alphandéry, Bémont, Berr, Brunet, De Ridder, R. Dussaud, Gaudefroy-Demombynes, H. Girard, P. Girard, Goguel, Guignebert, Huet, Lebègue, Lods, Macler, Mayer Lambert, Pommier Sartiaux, Toutain, Van Gennep.

1) La cotisation fixée à 20 francs par an donne droit au service gratuit de la Revue dont l'abonnement pour les non-membres de la Société est fixé à 25 francs — un fascicule par semestre — les adhésions sont reçues par l'administrateur-archiviste M. F. Macler, 3, rue Cunin-Gridaine, à Paris.

Excusés : MM. Barrot-Dihigo, Bellot, Boyer, De Faye, Herr.

Lecture est donnée par le Secrétaire des Séances du Procès-verbal de la Séance du 25 février 1920 qui est adopté sans observations.

La parole est donnée à M. JEAN POMMIER pour la communication suivante :

A propos du chapitre XXV dans la 13^e édition de la « Vie de Jésus » de R. Renan.

Vous savez le succès qu'eut à sa parution la *Vie de Jésus*. La 1^{re} édition est de juin 1863. La 12^e est de juin 1864. Ces douze 1^{res} éditions — écrit Renan (Préface de la 13^e édition, p. I) — « ne diffèrent les unes des autres que par de très petits changements. » En fait, le texte du chapitre XXV (Mort de Jésus) est identique dans la 1^{re} et dans la 12^e édition; tandis qu'il apparaît, dans la 13^e (septembre 1867), notablement remanié. — Parmi ces modifications, quelques-unes ont pour caractère commun de se rattacher à une même question : la cause de la mort de Jésus. C'est d'elles que je m'occuperai ici, en me servant de documents trouvés dans le volume LX (11495) des Manuscrits autographes de Renan (Bibl. Nat., Salle des manuscrits, Fonds Renan).

Dans la 1^{re} édition, la mention du breuvage donné à Jésus se place (p. 420) immédiatement après le récit de la crucifixion et la description de la Croix, la narration est conduite de sorte que Jésus semble prononcer seulement après avoir bu, la parole recueillie par Luc : « Père, pardonnez-leur; ils ne savent ce qu'ils font. » — Au contraire, dans la 13^e édition, cette mention du breuvage est reportée très loin dans le chapitre, immédiatement avant celle de la mort, par conséquent une fois dites diverses paroles attribuées à Jésus; de plus elle est insérée dans un paragraphe où Renan discute, plus longuement que dans la 1^{re} édition, la cause de la mort de Jésus.

Comment et pourquoi s'est effectué ce remaniement, dont la trace est d'ailleurs visible sur un exemplaire de la *Vie de Jésus* annoté de la main de Renan en vue de la 13^e édition [et non, comme le porte l'en-tête de ce volume (Bibl. Nat., Fonds Renan, n° XVI-11451), en vue de la 2^e] ? — C'est, je le crois, et pour des raisons que j'indiquerai tout à l'heure, en août 1866 que Renan, dans sa révision de la *Vie de Jésus* en vue d'une nouvelle édition, arriva au chapitre XXV. A cette date, il avait, recueillis dans ses cartons, au

moins deux documents, relatifs à ce chapitre, et dont il s'était proposé de tenir compte.

I. — Une lettre, datée de Compiègne, 14 décembre 1863, et signée, si j'ai bien lu, *Tislet*. L'auteur y conteste que la mort du Christ ait été due, comme semblait le croire Renan dans son chapitre XXV, à « une rupture instantanée d'un vaisseau au cœur. » — La vérité est autre : « Ce qui a précipité la mort de Jésus, c'est le vinaigre qu'il a bu ». Et voici comment Tislet pense établir son affirmation.

Il y a quelque analogie entre le supplice de la croix et celui du pal. « Or...le supplice du pal... donne... une soif dévorante, et c'est un fait reconnu en Orient que si le condamné boit en ce moment, il meurt aussitôt. » En veut-on une preuve ? Soleyman, l'assassin de Kléber, « resta vivant sur le pal pendant près de quatre heures. Plusieurs fois il avait demandé à boire, les exécuteurs s'étaient opposés à ce que l'on le satisfît, disant que le breuvage arrêterait sur le champ la pulsation de son cœur. Mais lorsqu'ils se furent retirés, un factionnaire français, cédant à la pitié, présenta au malheureux de l'eau dans un vase placé au bout de son fusil. A peine Soleyman eut-il bu qu'il expira. »

Ainsi nul doute pour le pal, concluait le correspondant. Et ce qui est vrai du pal est vrai du supplice de la croix, vu l'analogie probable des perturbations organiques dans les deux cas.

Il y a plus. Le texte même des Évangiles est favorable à cette hypothèse : Tislet cite à ce propos les Évangiles de saint Jean (ch. xix, versets 28, 29, 30), de saint Marc (ch. xv, v. 35, 36, 37), de saint Matthieu (ch. xxvi, v. 46, 47, 48, 49, 50). Je ne reproduis pas cette argumentation : elle consiste à montrer que le soldat romain ou le Juif qui ont donné à boire à Jésus n'avaient d'autre but que de le faire mourir aussitôt. — Mais voici qui est plus intéressant : Tislet ajoute pour finir :

« Je viens de déterrer dans un vieux et célèbre glossateur du XIII^e siècle, Nicolas de Lira, un passage qui vient corroborer mon raisonnement, et prouve que mon opinion n'est pas nouvelle, tant s'en faut, quoique je pensasse le contraire; le voici : *Illud (vas) enim portaverant milites ut darent crucifixis ad bibendum ut per hoc citius morerentur, et sic de custodia eorum in cruce expedirentur. Talis*

enim potatio aceti mortem accelerat crucifixi, ut dicunt aliqui (Nicolai de Lira, glossa ad Ev. sec. Joan.) ».

Tel est le premier document qu'en août 1866 Renan devait trouver dans ses cartons. Bien que cette lettre lui eût été adressée entre la 10^e édition (novembre 63) et la 11^e (février 64) de la *Vie de Jésus*, il ne l'avait utilisée ni pour la 11^e, ni pour la 12^e édition.

11. — Le 2^e document devait être la référence à un article paru, 2 mois après la 12^e édition, dans le n^o d'août de la *Revue germanique et française* (Varia, p. 358). Il s'agissait d'un extrait de *Public Opinion* relatant, « une crucifixion en Chine » d'après le récit d'un témoin oculaire, James Jones d'Amoy. — De cet article, je retiens ces traits : Le témoin parla au patient « 5 heures après son crucifiement. Il se plaignait d'une intense soif et de douleurs dans la poitrine. Le lendemain soir, il dormit quelques heures dans l'enceinte de la prison. Il était défendu de lui donner à boire ou à manger ».

« Mis en croix le mercredi à midi il vivait encore le Samedi. »

« Imploré par un étranger pour qu'il mît fin à cette torture, le Taotaï (sorte d'intendant) ordonna d'administrer du vinaigre au patient pour lui procurer une mort instantanée, mais il n'en fut pas ainsi, et l'infortuné respirait encore au coucher du soleil. »

Ce témoignage, que Renan cite à plusieurs reprises dans les notes de sa 13^e édition, d'une part confirmait ses assertions antérieures (le traumatisme proprement dit n'était pas mortel, le patient éprouvait une soif intense); d'autre part lui apprenait de nouveaux détails :

1^o le crucifié avait pu dormir ; d'où cette modification :

1^{re} éd., p. 425.

Les crucifiés de forte complexion ne mouraient que de faim.

13^e éd., p. 438.

Les crucifiés de forte complexion pouvaient dormir et ne mouraient que de faim.

2^o On avait fait boire du vinaigre au patient pour lui procurer une mort instantanée. L'absorption du vinaigre passait donc en Chine pour mortelle aux crucifiés. Or l'argumentation de Tislet, on s'en souvient, reposait sur cette croyance ; et bien que dans le cas particulier elle apparût fausse, le Chinois crucifié ayant survécu, il y avait là un point obscur que Renan décida d'éclaircir.

Il écrivit donc à un de ses amis, physiologiste, une lettre que nous n'avons pas, mais qu'on peut reconstituer d'après la réponse du

correspondant. Celle-ci est signée *Bouley*, et elle est datée de Passy, 16 août. L'indication de l'année manque ; mais il faut, comme je l'expliquerai tout à l'heure, admettre qu'il s'agit du 16 août 1866.

La lettre de Renan parlait de l'argumentation de Tislet, et portait sur 2 points : — Le fait de boire, pour un crucifié ou un empalé, peut-il entraîner immédiatement la mort ?

Si la réponse est non, comment une pareille opinion a-t-elle pu s'établir ? — et comment expliquer la mort de l'assassin de Kléber ?

Sur le 1^{er} point, Bouley répond catégoriquement : non. Les suppliciés de ce genre, écrit-il en substance, éprouvent une soif vive, qui tient à l'hémorragie. « C'est un résultat commun à toutes les blessures qui amènent une perte de sang, et qui par exemple s'observe tous les jours aux armées. » Il est donc possible qu'on ait observé dans les supplices dont il s'agit quelques morts inattendues après le fait de boire. Mais il n'y a là qu'une simple coïncidence, il n'y a pas un rapport de causalité. — Si une opinion contraire s'est établie, c'est par l'effet de cette disposition de l'esprit humain dont parle Tacite : *ingenii humani indoles, libentius obscura credentis*. — La mort de Soleyman est « inexplicable » et « mal observée ». N'oublions pas en effet que, « quelle que soit la manière d'agir violemment sur l'organisme, il se présente un certain nombre de morts.... inexplicables dans l'état actuel de la science », en sorte qu'il vaut mieux, dans ces cas exceptionnels, « en rester là que d'attribuer à une circonstance sans valeur une importance aussi considérable ».

Cette lettre exprimait l'avis d'un spécialiste ; elle mettait en garde contre cette tendance de l'esprit vulgaire à voir dans une pure coïncidence un rapport de causalité, elle rappelait le danger des conclusions, parties de faits mal observés, et trop ambitieuses pour l'état actuel de la science. Bref, elle flattait trop le sens critique de Renan pour ne pas emporter son adhésion. — J'incline donc à croire que si Renan, comme nous allons le voir, écrivit à Tislet pour lui demander des précisions, sa pensée n'en était pas moins, après méditation de cette lettre de Bouley, définitivement fixée.

Pas plus que celle à Bouley, nous ne possédons la lettre de Renan à Tislet. Que contenait-elle ? Des compliments, sans doute (car nous voyons Tislet s'autoriser, dans sa réponse, de ces « termes si obligants » pour « causer un peu » avec son illustre correspondant) ; mais aussi cette déclaration, qu'un « physiologiste habile », consulté,

avait trouvé l'opinion de Tislet « *médicalement* erronée. » Toutefois par un dernier scrupule, peut-être pour se mettre en mesure de renvoyer le lecteur au texte original, Renan demandait à Tislet la référence du passage cité, dans la lettre de 1863, sur la mort de Soleyman.

Voilà ce qu'on peut induire de la réponse de Tislet. Comme elle nous apprend, en outre, que la lettre de Renan était du 18 août, j'ai cru devoir conclure que la lettre de Bouley, datée du 16 août, appartenait à cette année 1866. Voici donc la suite probable de cette correspondance : lettre de Renan à Bouley, au sujet de la première lettre de Tislet. — Réponse de Bouley (16 août 1866). — Lettre de Renan à Tislet (18 août). — Réponse de Tislet (25 août).

Je vous fais grâce du long développement que Tislet consacre à l'adverbe « *médicalement* », dont il feint de ne pas comprendre le sens, et qu'il dit n'avoir pas trouvé dans le dictionnaire de l'Académie (Edition de 1814). Il se dépite, il s'indigne qu'on ait ainsi réfuté l'opinion d'un homme du monde, émise en toute franchise, par un néologisme qu'il ne pouvait comprendre. Je passe aussi sur la distinction qu'il établit entre cette opinion médicale et la vérification *expérimentale* qui seule serait démonstrative. Si approprié qu'il semble être à la manière de voir habituelle de Renan, cet appel à l'expérimentation est cette fois, et pour cause, resté sans écho. — En somme, de cette correspondance il n'est résulté que les modifications et notes que voici, au ch. XXV de la 13^e édition :

1^{re} 1^{re} éd. (p. 420).

Une soif brûlante, l'une des tortures du crucifiement, le dévorait.

13^e éd. (p. 429).

Une soif brûlante, l'une des tortures du crucifiement, *comme de tous les supplices qui entraînent une hémorragie abondante*, le dévorait.

Origine : le passage de la lettre de Bouley sur le résultat de l'hémorragie.

2^o Place nouvelle, et importance plus grande, donnée à la discussion sur la cause de la mort de Jésus. J'ai parlé de la place au début de cet exposé. Voici l'addition : « On s' imagine en Orient que le fait de donner à boire aux crucifiés et aux empalés accélère la mort : plusieurs croient que Jésus rendit l'âme aussitôt après avoir bu le vinaigre² ». (13^e éd. pp. 439-440). Et voici les notes : Pour le membre de phrases¹ : « Voir Nicolas de Lire, in Matth., XXVII, 34 et in Joh.

XIX, 29, et les récits du supplice de l'assassin de Kléber » (id. p. 439)¹.

Pour le membre de phrase² « Matthieu, Marc et Jean semblent lier les deux faits » (id. p. 440). — Il est clair que l'addition et les notes³ moins la référence à Nicolas de Lire sur Matthieu, proviennent des lettres de Tislet.

Les indications qui précèdent permettent quelques réflexions sur la méthode de Renan.

1° C'est Tislet, « pauvre ignorant », comme il s'appelle lui-même, qui a soufflé à Renan la référence à Nicolas de Lire. Aucune des 12 premières éditions n'avait utilisé la glose de ce commentateur célèbre. Il est permis de s'en étonner, ou au moins d'y voir un indice de la rapidité relative avec laquelle la 1^{re} *Vie de Jésus* avait été rédigée.

2° Pour ce qui est du parti que Renan tirait de ses lectures, de l'accueil qu'il faisait aux observations à lui adressées, on voit qu'il ne négligeait rien. Il avait le droit d'écrire (Préface de la 13^e éd. p. I), à propos des critiques auxquelles son livre avait donné lieu : « J'ai tout pesé, tout vérifié. » — Le cas de Tislet n'est pas unique. Nous lisons (id. p. XV) : « Une personne très versée dans l'histoire botanique m'a appris à distinguer, dans les vergers de Galilée, les arbres qui s'y trouvaient il y a dix-huit cents ans et ceux qui n'y ont été transplantés que depuis ». Il s'agit ici d'une lettre signée *Bourdeau*, du 22 juillet 1863, (Fonds Renan, vol. LX, feuillet 27), dont l'auteur critiquait la description des campagnes de la Galilée au temps de Jésus, pour cette raison que « les citronniers et les orangers, originaires de l'Inde, n'ont été cultivés en Judée que plus de 10 siècles après Jésus ». Et de fait, dès la 6^e édition (*Journal de la Librairie*, 5 sept. 63), nous lisons, au lieu de : « Les jardins étaient des massifs de citronniers, de grenadiers et d'orangers », ceci : « les jardins étaient des massifs de pommiers, de noyers, de grenadiers ».

3° Entre la suggestion de Tislet, fondée sur des textes, récits ou commentaires, et donnant crédit à une croyance vulgaire, et l'affirmation de Bouley, disant simplement : ce sont des faits mal observés;

1) Ces récits, que Renan ne se donne pas la peine de préciser, bien qu'il ait demandé la référence à Tislet, sont, d'après la réponse de ce dernier : *le Magazine Pittoresque*, année 1834, p. 172, et les *Victoires, conquêtes et désastres des Français*, par le général Mathieu Dumas.

on prend souvent une coïncidence pour un rapport de cause à effet — Renan, par habitude critique, s'est rallié à la seconde, à l'opinion du physiologiste, de l'homme de science, du spécialiste.

4° Le remaniement du chap. XXV qui — on l'a remarqué au début de cet exposé modifiait la succession des événements, a surtout consisté dans la simple transposition d'un paragraphe, sans changements corrélatifs. C'est que, pour Renan, les dernières heures de Jésus n'étaient pas susceptibles de donner matière à un récit historique exact. « C'est là, dit-il dans sa Préface (p. XV), que les explications favorites de M. Strauss trouvent le mieux à s'appliquer, les intentions dogmatiques et symboliques s'y laissant voir à chaque pas ». Et il ajoute même que, dans cet esprit, il a « atténué les tours de phrase qui pouvaient paraître trop historiques. » — En fait, ceci n'est guère constatable que dans la discussion sur la mort de Jésus, où il élargit le champ des hypothèses. Mais ce n'est pas à l'influence de Strauss qu'il obéissait sans doute : il donnait place, comme il l'écrit encore dans sa Préface (id), à « quelques observations » qui lui avaient été communiquées sur « le breuvage des crucifiés » ; — nous savons maintenant comment, et par qui.

Après deux observations, l'une de M. Mayer-Lambert sur le fait qu'un passage des Psaumes semble ainsi inspiré le détail du breuvage offert au Christ, l'autre de M. Alphonse de M. Alphandéry sur l'utilisation des gloses de Nicolas de Lire, le Président donne la parole à M. A. VAN GENNEP qui présente une étude sur *l'Histoire en France de la méthode ethnographique*.

L'auteur avait précédemment fait porter ses recherches sur l'ethnographie au XVIII^e siècle. Il remonte plus haut en analysant le livre de Claude Guichard, paru en 1851 : *Funérailles et diverses manières d'ensevelir des Romains, Grecs et autres nations tant anciennes que modernes*. Guichard, du fait seul qu'il juxtapose aux descriptions classiques celles des voyageurs modernes, non pas seulement en Afrique et en Asie, mais aussi dans le Nouveau-Monde, a franchi une étape importante dans l'étude générale de l'homme et déjà occupe une place honorable dans l'histoire de la science comparée des religions.

De l'œuvre très considérable de Richard Simon, M. A. Van Gennep détache les *Cérémonies et Coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs* (éd. de 1674), et l'*Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant* (1684). Les *Cérémonies et Coutumes* ont été publiées à nouveau en 1781 avec une deuxième partie intitulée : *Comparaison des Cérémonies des Juifs et de la discipline de l'Eglise*. M. A. Van Gennep montre toute l'importance méthodologique de cette addition qui forme en fait un volume à part. Robertson Smith

avait attribué comme fondateur de la science comparée des religions le savant de Cambridge John Spencer qui en 1635, avait publié un « *De Legibus Hebraicorum ritualibus et earum rationibus* » où il comparait les rites et cérémonies des Israélites à ceux des païens qui les entouraient, puis étendait les résultats acquis à l'interprétation des rites et cérémonies du christianisme primitif. M. A. Van Gennep, sans susciter une polémique de priorité qui serait quelque peu vaine, signale que Richard Simon a non-seulement élaboré la science comparée des religions juive et chrétienne dans sa *Comparaison* parue quatre ans avant la première édition de Spencer, mais qu'il a étendu cette comparaison par delà les faits du passé en y attirant les faits vivants et contemporains, idée que John Spencer n'a pas eue. Car le volume sur la *Comparaison* se relie génétiquement au volume sur les *Cérémonies et Coutumes* : il est le développement normal de quelques idées de méthode exposées comme en passant dans la *Préface* du premier opuscule ».

MM. Guignebert et Pottier présentent diverses observations.

M. J. Toutain attire l'attention sur les conditions dans lesquelles, selon lui, peut être légitimement appliquée la méthode ethnographique en histoire des religions. Il lui paraît que la science est en droit de demander une datation exacte des documents utilisés dans les explications comparatistes.

M. Alphandéry signale à M. Van Gennep l'ouvrage de Muret sur les *Cérémonies funèbres de toutes les nations* (Paris, 1675).

La séance est levée à 6 heures.

Le Gérant : A. THÉBERT.

ANGERS. — IMPRIMERIE F. GAULTIER ET A. THÉBERT, RUE GARNIER, 4.

ÉDITIONS ERNEST LEROUX, RUE BONAPARTE, 28

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES
VIVANTES

HISTOIRE UNIVERSELLE

PAR

Etienne Asolik de Tarôn

Traduite de l'arménien et annotée

Par **Frédéric MACLER**

Lauréat de l'Institut

Professeur à l'École des Langues Orientales

Deuxième Partie. — Livre III

Un vol. in-8 20 fr.

LE

LIVRE DE LA CRÉATION

ET

DE L'HISTOIRE

de **Motahhar ben Tâhir el Maqdisi**

Publié et traduit

Par **M. Cl. HUART**, Membre de l'Institut

1 volume in-8 30 fr.

Description de l'Afrique du Nord

Entreprise par ordre de M. le Ministre de l'Instruction Publique.

HISTOIRE LITTÉRAIRE DE L'AFRIQUE CHRÉTIENNE

Depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe

Par **Paul MONCEAUX**

Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France

TOME V

Saint-Optat et les premiers écrivains donatistes

1 volume in-8 20 fr.

Chr. ZERVOS

UN PHILOSOPHE NÉOPLATONICIEN DU XI^{me} SIÈCLE

Michel PSELLOS

Préface de M. François PICAUVET

Secrétaire du Collège de France

Un vol. in-8 10 fr.

ÉDITIONS ERNEST LEROUX, RUE BONAPARTE, 28

Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes

Sciences religieuses

Etudes d'hagiographie musulmane

LES SAINTS DES DERVICHES TOURNEURS

Récits traduits du persan et annotés

PAR

Cl. HUART

Directeur d'Etudes à l'Ecole des Hautes-Etudes

TOME I^{ER}

1 vol. gr. in-8. 15 fr.
Forme le t. XXXII à la bibliothèque de l'Ecole.

LA CHRISTOLOGIE BIBLIQUE ET SES ORIGINES

PAR

C. PIEPENBRING

1 vol. gr. in-8. 7 fr.

ESSAI SUR LE CONFLIT DU CHRISTIANISME PRIMITIF

et de la civilisation

PAR

A. CAUSSE

Professeur à la faculté de théologie protestante
de l'Université de Strasbourg

1 vol. gr. in-8. 4 fr.

BIBLIOTHEQUE D'HISTOIRE DES RELIGIONS

publiée sous la direction de M. **René DUSSAUD**

I. INTRODUCTION A L'HISTOIRE DES RELIGIONS par René DUSSAUD.

1 vol. in-16. 3 fr. 50

II. LE CANTIQUE DES CANTIQUES. Essai de restitution des sources du poème
attribué à Solomon.

1 vol. in-16. 3 fr. 50

ANGERS. IMP. GAULTIER ET THÉBERT, 4, RUE GARNIER.

GENERAL LIBRARY
UNIV. OF MICH.

FEB 7 1921

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. H. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-R. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE,
G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE GOGUEL,
H. HUBERT, G. HUET, L. LEGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS,
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET,
P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, A. REBELLIAU, SALOMON
REINACH, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc.

TOME LXXXI. N° 3. — MAI-JUIN



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1920

SOMMAIRE

- CH. CLERMONT-GANNEAU. — La lampe et l'olivier dans le Coran.
CH. PICARD. — L'ancien droit criminel hellénique et la vendetta albanaise.
A. CAUSSE. — Le jardin d'Elohim et la source de vie.
G. CONTENU. — De la valeur du nom chez les Babyloniens et de quelques
unes de ses conséquences.
A. CABATON. — La Divine Comédie et l'Islam.

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

- 1° ST. GSELL. Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. T. IV (H. Dussaud).
2° F. MACLER. Le texte arménien de l'Evangile d'après Matthieu et Marc (Ch. Guign-
bert).
3° F. LAURENT. L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en
885 (J. Ebersolt).
4° F. LAURENT. Byzance et les Turcs Seldjocides en Asie Occidentale jusqu'en 1081
(J. Ebersolt).
5° H. MASSÉ. Essai sur le poète Saadi (H. Basset).

II. — *Notices bibliographiques.*

- FA. SCHLEITER. Religion and Culture. — A. WAUTIER d'AYGALLIERS. Les Sources du récit
de la passion chez Luc. — M^{re} P. BATIFFOL. Leçons sur la messe. — DOM PAUL CAGIN.
L'anaphore apostolique et ses témoins. — M^{re} A. BATTANDIER. Annuaire pontifical
catholique.

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par
ascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement annuel :	Paris	25 fr.
— — —	Départements	27 fr. 50
— — —	Etranger	30 fr.
Un numéro pris au Bureau		5 fr.

**La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail
présentant un caractère polémique ou dogmatique**

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la
Revue de l'Histoire des Religions*, aux Editions Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte,
Paris (VI').

Avis à MM. les Abonnés

*Passé le délai de 3 mois, aucune réclamation pour numéros man-
quants ne sera admise.*

LA LAMPE ET L'OLIVIER DANS LE CORAN

I

Adrien de Longpérier a consacré jadis¹ une savante notice à une belle lampe arabe en cuivre appartenant au Musée du Louvre et provenant de la mosquée dite d'Omar, à Jérusalem². Après en avoir déterminé l'âge approximativement — elle remonterait, suivant lui, au XII^e siècle — le regretté archéologue recherche le nom qu'il convient de donner à ce genre de lampe représenté par l'exemplaire du Louvre, et qui consiste essentiellement en une enveloppe métallique ajourée, destinée à recevoir la lampe proprement dite. Il croit l'avoir trouvé dans un verset du Coran : ce serait ce qu'il appelle une *mi-ch-kah*. Voici dans quels termes il s'exprime à ce sujet :

1) Ad. de Longpérier, *Œuvres* I, pp. 456-459. (extraite des *Collections célèbres d'œuvres d'art* etc., de E. Lièvre, 1866, livre I, 15^e livraison, pl. 37.) Voir le récent article de M. G. Migeon dans *Syria*, 1920, p. 56, pl. VII.

2) L'objet acquis par notre consul général M. Edmond de Barrère et généreusement offert par lui au Louvre, doit provenir du *makhzen*, vaste salle de débarras du Haram où étaient entassés pêle-mêle toute espèce d'objets hétéroclites, plus ou moins endommagés, provenant des deux mosquées. Ce dépôt où j'ai pu pénétrer, non sans peine, en 1867, contenait encore, gisant dans un désordre indescriptible et sous une couche de poussière séculaire, de précieux débris qui auraient fait la joie de bien des collectionneurs et qu'on aurait pu acheter alors à des prix de famine : grandes lampes en cuivre, verres brisés, splendides carreaux de faïence émaillée, boiserie sculptée, etc. Ce dépôt est une sorte de grande cave voûtée (*qubba*), adjacente à la mosquée d'El-Aqsa, du côté est. Le chroniqueur de Jérusalem, Moudjir ed-din en parle sous le nom de la *Nedjara* (« l'atelier de charpenterie »), en disant que c'est une construction qui remonte probablement à l'époque fatimite et qu'on y dépose le matériel du Haram (*El-ouns el-djelil*, texte arabe du Caire, p. 369).

A l'intérieur, on posait une lampe de verre dont la lumière lançait des rayons à travers les mille petites ouvertures pratiquées dans le cuivre; c'est une image de la lumière divine assez conforme à l'esprit du Coran. On peut comparer en effet cette enveloppe si finement découpée au grillage qui clôt une *mischkah*, niche dans laquelle on a placé une lampe servant de fanal. Les émaux opaques appliqués à la surface des grandes lampes de verre leur donnent aussi le caractère d'un grillage. On ne saurait douter de l'intention symbolique qui a présidé à la fabrication de ces ustensiles, quand on lit sur quelques-uns d'entre eux, par exemple sur une admirable lampe de verre émaillé appartenant à M. de Nieuwerkerke, le commencement du verset 35 du vingt-quatrième chapitre du Coran (*Sourate de la lumière*)¹ :

« Dieu est la lumière des cieux et de la terre; sa lumière ressemble à une *mischkah* contenant une lampe, la lampe est dans un verre; le verre est comme une étoile brillante. »

Sans doute le rapprochement est ingénieux. Je crois pourtant qu'il ne doit être accepté qu'avec réserve et sous bénéfice d'inventaire. En effet, Longpérier tranche ainsi la question sans tenir suffisamment compte de l'incertitude où l'on est sur le sens véritable, sur l'origine même du mot en litige. Avant d'examiner ce point, j'estime utile de donner dans leur ensemble le texte et la traduction de ce passage du Coran qui n'est cité que partiellement; d'autant plus qu'il prête, comme on le verra, à des observations d'un ordre plus général.

الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجه كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضي ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شى عليم

Allah est la lumière des cieux et de la terre; sa lumière est comme une *mischkah*, dans laquelle il y a un *misbah*, le *misbah* (est) dans un verre, le verre (est) comme une étoile brillante; il s'allume (au moyen) d'un arbre béni, un olivier qui n'est ni oriental, ni occidental, et dont l'huile peut éclairer même si

1) Ainsi que me le rappelle M. Max van Berchem, le début de ce verset figure en effet presque toujours sur le col des lampes arabes en verre émaillé, tandis que les noms ou qualités du titulaire sont inscrits sur la panse.

un feu ne la touche pas¹. C'est lumière sur lumière. Allah dirige vers sa lumière qui il veut; Allah emploie les paraboles pour les hommes; Allah connaît toutes choses!

Il semble bien que Mahomet — ou l'informateur qui lui avait fourni le renseignement — décrit ici, pour ainsi dire d'après nature, un certain appareil d'éclairage dont il a, ou dont il a eu quelque spécimen réel sous les yeux, et qui, nouveau pour lui, a fait sur son esprit une vive impression. Ce n'est vraisemblablement pas à Médine ou à la Mecque, soit dans le sanctuaire de la Ka'aba, soit encore moins chez de simples particuliers, Arabes comme lui et peu raffinés, que le prophète a pu avoir l'occasion d'observer et d'admirer une pareille lampe qui lui paraissait sortir de l'ordinaire. Alimentée à l'huile d'olive, avec sa flamme brillante, dont l'éclat s'avivait de celui de son récipient en verre, elle devait éclipser singulièrement le luminaire primitif à l'aide duquel on pouvait s'éclairer tant bien que mal à cette époque dans les pauvres intérieurs de la tribu des Koreichites ou des tribus voisines. Quand on ne s'y contentait pas de la vague lueur du foyer, ou du clair de lune, ou de l'obscur clarté qui tombe des étoiles et qui n'est pas à dédaigner dans les belles nuits du ciel oriental, on devait recourir à quelques mauvaises torches fumeuses². Tout au plus s'y servait-on, à l'occasion, de quelques récipients de fortune, en argile ou tout autre matière grossière, simples lampions ou godets, où sûrement on ne brûlait pas de l'huile d'olive, trop

1) L'imagination des Musulmans — j'en ai eu récemment une preuve curieuse, au cours d'un entretien avec l'un d'eux des plus intelligents — n'a pas manqué de chercher dans ce passage du verset une prédiction de Mahomet annonçant la découverte de la lumière électrique. C'est ainsi qu'ils citent couramment certains *hadith* où se trouveraient prédites les découvertes modernes les plus importantes, par exemple l'emploi des bateaux à vapeur.... en attendant ceux qu'ils ne manqueront pas, si ce n'est déjà fait, d'appliquer à l'aviation et à la télégraphie sans fil.

2) Voir à ce sujet les judicieuses observations de M. Guidi, *Della sede primitiva dei popoli semitici* (*Atti... Acad. dei Lincei*, 1878-1879, série III, vol. III, p. 603).

coûteuse et difficile à se procurer, mais peut-être de l'huile de sésame, sinon quelque autre substance grasse plus commune encore¹.

Ce type de lampes vulgaires correspond à ce qu'on appelle aujourd'hui encore en Syrie سراج, *sirâdj*², mot d'origine araméenne (ܫܪܓܐ, *cherâgâ*), qui est visiblement apparenté à سیرج, سرج, *siridj*, *sîridj*, « huile de sésame »³. Tel est justement le mot avec lequel Mahomet était familier. C'est celui, par exemple, dont il se sert quand, empruntant comme d'habitude ses images à la phraséologie biblique⁴, il nous parle du soleil placé dans le ciel par Allah comme un *sirâdj*⁵.

Le fait que Mahomet n'emploie pas dans sa parabole ce mot qui, cependant, semblait être tout indiqué par l'application métaphorique même qu'il en fait ailleurs, me paraît bien marquer que ce qu'il a en vue ici ce n'est pas le *sirâdj* ordinaire, mais, comme je l'ai supposé plus haut, quelque appareil d'éclairage plus perfectionné, dont il s'efforce d'expliquer le système tant soit peu compliqué. Ce qui est intéressant, c'est la mention du verre qui faisait partie intégrante de l'appareil décrit par lui et devait à ses yeux en constituer la nouveauté et l'attrait. Il insiste trop sur ce détail pour que le verre ne jouât

1) C'est le cas de se rappeler que les Nabatéens, prédécesseurs et, dans une large mesure, ancêtres de nos Arabes proprement dits, n'ayant pas d'oliviers, usaient d'huile de sésame, tout comme les Babyloniens (Strabon, p. 666 : 47 ; pp. 635 : 19 ; 632 : 35).

2) C'est ce nom, au pluriel *souroudj*, que les *fellâhîn* de Palestine donnent couramment, en particulier, aux petites lampes de terre cuite, ou λυχνάρια, qu'on trouve dans les sépulcres anciens et dont je parlerai plus loin.

3) Variantes شيراج, شراج, *chirâdj* ; à cet état, le mot semble établir un contact entre l'arabe *sirâdj* et le persan چراغ, *tchirâdj*, qui a les sens multiples de « flambeau, lumière, lampe, mèche de lampe. »

4) Genèse 1 : 14-16 ; Psaume 136 : 7-9, les deux luminaires, le grand et le petit, le soleil et la lune.

5) *Sourates* 25 : 62 ; 71 : 15 ; 78 : 13. Dans le même ordre d'idées, les étoiles ornent le ciel comme autant de lampes (*Sourates* 41 : 11 ; 67 : 5) ; cette fois le mot employé est le même que celui du verset en discussion, *masâbîh*, pluriel de *misbâh*.

pas un rôle important, sinon essentiel, dans la structure de ladite lampe? Sous quelle forme cette matière y entraît-elle? S'agit-il de quelque organe de protection contre les courants d'air, entourant la lampe proprement dite, à la manière des enveloppes plus ou moins translucides ou transparentes — en corne, vessie, toile apprêtée, voire verre — du *φανάριον*¹, et de la *laterna* antiques? Nous aurions alors affaire à un appareil du genre lanterne. Faut-il, au contraire, comprendre que tout le corps de l'appareil consistait en un récipient en verre, qui contenait l'huile et la mèche flottant à la surface? L'appareil se classerait alors dans la catégorie de ces lampes tout en verre, en forme de vases, employées dans les sanctuaires byzantins et spécialement dans les tombeaux des martyrs. Il est difficile de se prononcer en l'absence d'indications plus précises. J'aurai, d'ailleurs, tout à l'heure à revenir sur cette question de l'emploi des lampes en verre dans l'ancien culte byzantin.

Quoi qu'il en soit, j'estime qu'il n'est pas prudent d'aller, ainsi que l'a fait Longpérier, prendre, comme terme de comparaison pour la lampe dont nous parle Mahomet au VII^e, voire à la fin du VI^e siècle de notre ère, une lampe qui ne remonte guère plus haut que le XII^e siècle. Je doute fort, en particulier, que ce soit dans le type, relativement tardif, représenté par la lampe en métal du Louvre qu'il faille, comme le veut Longpérier, chercher le sens de notre mot énigmatique *مشكاة*. C'est tout à fait arbitrairement qu'il lui attribue celui d'une sorte de grillage comparable, sous le rapport décoratif, aux grillages en bois, si élégamment ajourés dont sont souvent munies en Orient, ces fenêtres, en forme de « bow-windows », qu'on appelle vulgairement des *moucharabiés*. Je crains que le savant archéologue ne se soit laissé entraîner ici par l'expression dont le vieux Maracci se sert dans sa traduction latine du Coran pour expliquer le mot *مشكاة* :

fenestella in pariete clausa a parte posteriori, in qua sit lampas.

1) C'est, mot pour mot et chose pour chose, le *fānūs* des Arabes d'aujourd'hui.

C'est le mot *fenestella* « petite fenêtre » qui a fait illusion à Longpérier. Ainsi que l'indique nettement le contexte, il s'agit pour Maracci, non pas d'une baie traversant de part en part la paroi, comme le fait une fenêtre, grande ou petite, mais bien d'une simple *niche* pratiquée dans l'épaisseur du mur et dans laquelle la lampe aurait été posée. On ne voit pas, dès lors, pourquoi et comment l'entrée de cette petite niche — si niche il y a — qui n'avait pas de débouché par derrière, aurait été close par devant par le grillage qu' imagine Longpérier.

D'ailleurs, en traduisant ainsi, Maracci ne faisait que paraphraser une des opinions courantes des anciens commentateurs du Coran, dont ce verset a singulièrement exercé la sagacité. Rien ne prouve qu'elle soit la bonne. Ceux-ci, en effet, sont loin d'être d'accord entre eux. Pour se rendre compte de leurs divergences, et, par conséquent, de leur ignorance sur la façon dont on doit comprendre ce mot obscur du texte canonique, il suffit de jeter un coup d'œil sur l'article consciencieux que lui consacre le grand *Lexicon* de Lane. Si, pour la majorité, la مشكاة est une niche, pour d'autres c'est un support en forme de colonne sur lequel on pose la lampe proprement dite (le *misbâh*); pour d'autres, c'est un certain dispositif permettant de suspendre la lampe¹; pour d'autres, c'est, au contraire, une partie intégrante de la lampe elle-même, en particulier le porte-mèche en métal, ou le tube servant à cet usage dans les lampes en verre; pour d'autres, c'est la mèche allumée qui constitue proprement le *misbâh*, etc.².

1) Il faut reconnaître qu'*a priori*, ce sens conviendrait assez bien au contexte coranique, l'image même de l'étoile brillante semblant impliquer que la lampe devait être vue d'en bas, par conséquent suspendue à une certaine hauteur. Que si elle était en verre, ce qui paraît avoir été le cas, l'effet produit n'en aurait été que plus accentué; se rappeler, à cet égard, les versets cités plus haut, où les étoiles sont considérées comme des *masâbih* placées au firmament. Mais il faudrait que l'explication du mot fût plus solidement étayée au point de vue philologique.

2) A titre de curiosité il faut ajouter les explications mystiques : le *michkât* représente la poitrine de Mahomet; le *misbâh*, sa langue; la *zoudjâdjâ* (le verre), sa bouche.

Certes, ce n'est pas de là que nous viendra la lumière. La philologie n'est pas d'un plus grand secours. Jusqu'ici, l'étymologie de *مشكاة* n'a pu être établie. Le mot est rattaché pour ordre par les lexicographes à la racine *شك*, laquelle ne nous fournit aucun sens plausible; tout ce que nous savons, c'est que, conformément au mécanisme de la grammaire arabe, il peut être orthographié *مشكوة*, et est susceptible de former un pluriel de type régulier *مشكالات*. Les anciens Arabes semblent avoir eu le sentiment que ce mot, complètement isolé dans leur langue, pouvait avoir une origine étrangère; d'aucuns, parmi eux, ont même prétendu qu'il aurait été emprunté à l'abysinien¹; mon incompetence m'empêche de contrôler ce dernier dire, qui ne doit pas être pris pour argent comptant. Peut-être bien contient-il néanmoins une indication dont il y aurait lieu de tenir un certain compte, nous invitant à chercher en dehors de la langue arabe. L'araméen, auquel il est naturel de songer tout d'abord si l'on se place à ce point de vue, ne nous fournit rien malheureusement, du moins n'y ai-je rien trouvé de plausible².

1) C'est sous cette forme qu'il entre dans la composition du titre allégorique d'un recueil de traditions religieuses jouissant d'une grande autorité chez les Musulmans sunnites de l'Inde, la *Michkâtou'l-masâbîh*, « La *michkât* des lampes » (cf. Hughes, *Dict. of Islam*, s. v.). On le retrouve encore dans la formation de titres similaires, par exemple dans celui d'un traité du célèbre docteur musulman Ghazâlî : *Michkât el-anouâr*, « La *michkât* des lumières » (*Catal. des Mss. arabes de la Bibl. Nat.* n° 1311, 4°; cf. *id.* n° 4018, un autre opuscule intitulé : *Michkât el misbâh*, « la *michkat* de la lampe »). Tous ces titres sont visiblement inspirés par une réminiscence du texte coranique.

2) S'il en est ainsi, le mot serait alors congénère de ceux qui, désignant pourtant des choses essentielles du culte musulman, — *minbar*, « chaire à prêcher », *mihrab*, « niche d'orientation pour la prière » — sont, à tort ou à raison, considérés par certaines critiques modernes comme étant d'origine abyssinienne (cf. Fraenkel, *Die aram. Fremdw.*, 274, 293; Schwally, *Z.D.M.G.*, 1898, p. 146).

3) Je n'ose penser sérieusement, malgré l'apparente paronymie au persan *مشکو* *mochkou*, *machkou* « temple païen, sanctuaire, gynécée royal, salle réservée d'un palais »; il faudrait supposer alors que le mot employé par le Coran y désignerait non la lampe elle-même, ou l'une de ses parties consti-

En désespoir de cause, j'avais envisagé une conjecture dont je ne me dissimule pas la témérité; je crois néanmoins devoir, faute de mieux, la consigner sommairement ici, ne fût-ce que pour la faire juger et condamner. Elle consisterait à admettre préalablement que مشکاة est l'altération d'une forme primitive مكشاة, par une transposition des deux syllabes (*michkât* = *mik-chât*); l'arabe nous offre plus d'un exemple de pareilles métathèses. Cela posé, on peut se demander si *m'kchât* ne serait pas par hasard une transcription de μυξ, devenu en latin *myxa*, *myxus*, *micsa*¹, mot qui signifie tantôt le bec, tantôt la mèche d'une lampe, tantôt, par synecdoque, la lampe elle-même, principalement dans les dérivés s'appliquant aux λύχνι à plusieurs becs, ou à plusieurs lampes : ἑπτὰ μυξοί, τριὰς μυξοί, πολὺ μυξοί, *heptamyxus* (cf. *heptalychnus*), etc.². Cette conjecture, je le confesse, prête le flanc à de graves objections, dont la moindre n'est pas, à mon avis, le manque d'un intermédiaire araméen, les mots grecs ayant toujours dû passer par cette voie pour pénétrer dans la langue arabe. Somme toute, le plus sage, jusqu'à plus ample informé, est de conclure sur ce point de philologie par un *non liquet*.

Quant à ce qui est de la question archéologique, il n'est pas

tuantes, mais quelque vaste salle qu'elle illumine de sa clarté. Mais le monde sassanide n'était guère dans l'horizon familier à Mahomet, et un pareil emprunt, aussi direct, est bien peu vraisemblable. D'autres idées encore pourraient être suggérées par la comparaison des racines sémitiques plus ou moins interchangeables : משח, מושך, מסך, נסך, etc., sans parler du nom du dieu babylonien *Nouskou* (נסך = נשך, à Neirab), dont l'attribut spécifique était la lampe... Mais ce sont là de ces mirages auxquels il est imprudent de se laisser aller.

1) D'où notre mot *mesche*, *mèche*.

2) Cf., à leurs places alphabétiques respectives, ces divers mots dans le *Thesaurus* d'H. Estienne et le *Lexicon* de Forcellini. A ces dérivés il faut ajouter μυξωτήρ, équivalent de μυξήρ, « nez, narine, émonctoire, qu'emploie la version des Septante pour rendre le mot hébreu צנתרת signifiant « bec de lampe », dans le passage de Zacharie que je citerai plus loin. Le targoum araméen donne comme équivalent un mot bizarre אסקריטון; ce n'est probablement qu'une déformation de מוסקטון, transcription du mot grec, avec la métathèse $s + k = k + s$ (cf. Krauss, *Griech... Lehnwörter*, II, 97).

douteux que l'enveloppe métallique ajourée du Louvre était destinée à recevoir l'appareil d'éclairage proprement dit, récipient en verre ou autre matière contenant l'huile avec la mèche, ou les mèches. L'effet lumineux produit devait bien être celui que décrit Longpérier; tamisés par les mille petites ouvertures pratiquées dans le cuivre, les rayons devaient briller d'une lueur discrète, comparable à celle d'une grande veilleuse.

N'en déplaise au savant archéologue, ce n'est pas un système de ce genre que Mahomet a en vue dans sa description; il veut au contraire nous montrer une lampe brillant du plus vif éclat, « comme une étoile », par conséquent brûlant pour ainsi dire à feu nu.

Que si l'on veut trouver quelques analogies pour la lampe ajourée du Louvre; il faudrait les chercher plutôt dans ces lampes chrétiennes du ix^e siècle, du type des canthares réticulés connus par des anciens textes et documents graphiques dont on trouvera le détail dans le précieux ouvrage de Rohault de Fleury¹. Parmi les divers témoignages rapportés par celui-ci, je suis particulièrement frappé de ce que dit Grimaldi (*l. c.* p. 20, note 4) à propos de l'ancien luminaire qu'il a vu encore, en usage dans la basilique de Saint-Pierre : « *Prisca consuetudo... canthari reticulati operis, seu fenestrati, ex auriculcho,*

1) Rohault de Fleury, *La messe*, t. VI, pp. 20-21. Voir notamment pl. CDXLI, fig. V, la lampe dont, soit dit entre parenthèse, le galbe général et le mode de suspension rappellent singulièrement les anciennes lampes de mosquée en verre; le dessin de Grimaldi la représente comme enveloppée d'un réseau à larges mailles, et le vieil érudit bolonais la définit : « *forma canthari reticulati ad usum lampadis* ». Cette définition répond assez bien à celle de Paul le Silencieux décrivant le luminaire de Sainte Sophie : « *Fara, vasa sunt luminaria quae nos retia dicimus diverso modo formata* ». Cf. Mabillon (*Museum italic.* II, 154, 161) : « *retia accendantur* ». Il faut probablement en rapprocher les appareils dits *canistra* et *cophini* « paniers, corbeilles », enveloppes treillisées, en métal, imitant les entrelacs d'une corbeille et dans lesquels on plaçait les récipients en cristal contenant l'huile à brûler. Rohault de Fleury rappelle aussi les miniatures de la Bible de Charles le Chauve où l'on voit, suspendus aux *pergulae*, des cornets d'or à mailles peu serrées, qui, croit-il, étaient la résille métallique où l'on disposait les lampes de cristal.

ad haec usque tempora ab antiquis formis deducta permansit ». Voilà une définition qui pourrait s'appliquer assez bien à la lampe ajourée du Louvre¹. Longpérier n'aurait pas manqué, s'il l'avait connue, d'en tirer parti pour sa thèse. Mais cet argument n'aurait valu, et ne vaut que pour la lampe du Louvre, et nullement pour la lampe, décrite dans le Coran, qui est d'une tout autre époque et d'une tout autre structure. Celle-ci serait plutôt à rapprocher des anciens *canthari reticulati*, ces réipients en verre, du VI^e siècle, enveloppés dans un réseau métallique dont la destination première était d'en faciliter la suspension, à défaut de bélières prises dans la masse même du verre. Cette espèce de résille, à mailles très larges, laissait passer la lumière sans en diminuer sensiblement l'intensité, au contraire de l'enveloppe formée d'une carapace métallique rigide, à petits trous ajourés, qui, comme je viens de dire, réduisait la lampe en quelque sorte au rôle de veilleuse. Ce qu'on pourrait supposer, en s'appuyant sur cette donnée nouvelle, c'est que le mot en litige *michkât* désignerait ce filet métallique enveloppant et soutenant la lampe en verre suspendue en l'air, dont nous parle le Coran; peut-être cela pourrait-il mettre sur la voie de l'étymologie réelle du mot².

II

Mais ce n'est pas seulement pour essayer d'élucider ce petit problème de technique archéologique, doublé d'une énigme philologique, que j'ai cru utile de citer en son entier le verset

1) On pourrait comparer dans une certaine mesure, en tenant compte bien entendu, des différences d'époque et de style, de la grande lampe en métal, complètement ajourée, du Mont Athos, reproduite à la pl. CDXLVII de l'ouvrage de Rohault de Fleury. Cf. aussi la lampe arabe ajourée, du XIV^e siècle, (Grenade), reproduite dans le *Man. art. mus.*, I, p. 229, de M. Migeon.

2) Si ma mémoire ne me trompe pas, je crois me rappeler que ce procédé du filet est encore employé parfois, en Orient pour maintenir, suspendus en l'air, par exemple dans les églises ou mosquées, certains objets ayant un caractère décoratif ou religieux, objets dépourvus de points d'attache — tels que des œufs d'autruche, voire ces gros œufs de faïence peints à symboles chrétiens.

du Coran contenant l'allégorie de la lumière divine et la parabole de la lampe. Ayant dû à cette occasion relire le passage et l'examiner de plus près, j'ai été très frappé, non seulement de l'idée religieuse fondamentale qui y est formulée au début, mais encore et surtout de l'aspect tout particulier sous lequel elle y est présentée et développée, avec certains détails assez singuliers à première vue.

Pour ce qui est de l'idée générale que Dieu est la lumière éclairant l'univers, on ne saurait méconnaître dans le dire de Mahomet un écho lointain, plus ou moins affaibli, de la doctrine métaphysique qui, élaborée dans les écoles néo-platoniciennes d'Alexandrie, s'est propagée dans le monde oriental, en passant par Philon, les gnostiques, les manichéens, valentiniens et autres sectes, et qui avait pénétré profondément dans les milieux judéo-chrétiens et chrétiens. C'est probablement à ces deux dernières sources que — grâce, bien entendu, à ses informateurs ordinaires — Mahomet a pu puiser cette notion vague de la *πνεύματι* divine. Les termes dans lesquels il la pose comme base de son allégorie rappellent fort la parole de Jésus¹ : *ἐγὼ εἰμὶ τὸ ἥος τοῦ κόσμου*, etc.

Je suis la lumière du monde ; qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres².

On sait avec quelle complaisance l'évangile de saint Jean³ revient sur ce thème de la lumière divine, qui est la vie même, qui a fait le monde, qui éclaire tous les hommes, etc.

Même thème, marqué d'une empreinte ultra-mystique et adapté à des fins eschatologiques, dans l'Apocalypse⁴.

1) A noter la différence que, dans ce même ordre d'idées, Jésus établit nettement entre lui et son précurseur Jean-Baptiste ; celui-ci n'était qu'un simple flambeau (*λύχνος*), allumé et brillant, à la lumière duquel on a voulu se réjouir un moment (Saint Jean, V, 35).

2) *Id.*, VIII, 12 ; cf. IX, 5. On remarquera, soit dit en passant, le même rôle directeur attribué à la lumière d'Allah dans le verset du Coran.

3) *Id.*, I, 4, 5, 9 ; III, 19 ; XI, 35, 36, 46, etc.

4) *Apocalypse*, XXI, 23, 24 ; XXII, 5. L'idée est en germe dans Isaïe, LX, 91.

Cette idée semble être demeurée très populaire en Syrie et spécialement en Palestine, jusqu'à la conquête arabe et même y avoir pris corps en quelque sorte. C'est ce qu'attestent matériellement ces petites lampes de terre cuite de Jérusalem, du type *sirâdj*, ces humbles, mais éloquents *lychnaria* byzantins, dont j'ai découvert, il y a plus de cinquante ans, le premier spécimen¹; ils portent, inscrite en grec vulgaire, la légende suggestive : Φῶς Χ(ριστο)ῦ φένη (= φένη) παν, *la lumière du Christ brille pour tous*².

Sur une autre lampe similaire on lit Φῶς ἐκ φωτός³; c'est presque le « lumière sur lumière » de Mahomet.

En dehors des lampes somptueuses et imposantes dont je parlerai plus loin, et qu'il avait pu apercevoir dans certaines églises entrevues par lui au cours de ses voyages en Syrie, Mahomet a pu remarquer encore des *lychnaria* populaires de ce genre entre les mains des chrétiens avec lesquels son métier de caravanier le mettait en contact, et — chose dont son esprit curieux était toujours très friand — obtenir d'eux des explications, plus ou moins idoines⁴.

Mais ce n'est pas seulement sous le rapport de cette conception générale d'Allah, lumière de l'univers, que ce passage du Coran doit être rapproché de la conception chrétienne.

Partant de cette idée première, Mahomet la développe dans

1) *Rev. arch.*, 1868, t. XVIII, p. 77 (l'article est de moi, et non de Chester, comme le dit R. de Fleury, *op. c.*, p. 12) Cf. *RAO*, I, 171, II, 89, III, 41.

2) Comparer aussi le symbole cruciforme, si fréquent, dans l'épigraphie chrétienne d'Orient : φῶς + ζωή *lumière, vie*, où se trouve condensée en deux mots ingénieusement disposés toute la substance de la doctrine Johannique (Saint Jean, I, 4).

3) De Rossi, *Bull. art. crist.*, 1865, p. 12. C'est la profession de foi nicéenne, *lumen de lumine*.

4) Je rappellerai à ce propos un fait qui n'est pas indifférent, c'est que ce type des *lychnaria* chrétiens semble avoir servi de modèle à des *lychnaria* de forme identique, à légendes coufiques, que j'ai eu l'occasion d'étudier à plusieurs reprises (*Rec. d'Arch. Or.*, II, 19, 47, 402; III, 43, 284, pl. VII, B, C; V, 33; *Album d'antiquités orientales*, pl. XLVII, nos 9, 9 a, b, c.).

une de ces allégories imagées pour lesquelles il a un faible; il en tire une parabole, un *mathal*, équivalent — mot pour mot et chose pour chose — du *mâchâl* biblique¹. Or, son *mathal*, puisque *mathal* il y a, me paraît présenter dans le détail même des ressemblances remarquables, voire presque textuelles, avec certains passages de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Qu'on veuille bien relire, en se plaçant à ce point de vue, le chapitre IV de Zacharie, qui expose une des visions du prophète et rapporte son colloque avec l'ange que lui a dépêché Jehovah. L'ange lui demande ce qu'il voit. Je résume ici le récit, en n'appuyant que sur les parties essentielles pour ma thèse. Le prophète répond :

J'ai regardé, et voici une *menôrah* (candélabre) tout en or; à son sommet, une *gullah*, (récipient, réservoir) avec ses sept *nérot* (lampes), et sept *mosaqót* (conduits) pour (alimenter) les lampes d'en haut.

Jusque là, rien de particulier à noter, si ce n'est que, comme Mahomet le fera plus tard, l'auteur biblique se complaît dans la description minutieuse, et très embrouillée elle aussi, de l'appareil d'éclairage qu'il a en vue; cette description est, en l'espèce, visiblement inspirée par le fameux chandelier, ou plutôt lampadaire, à sept branches du temple juif. Mahomet, lui, se contentera de prendre pour modèle une de ces belles lampes chrétiennes qu'il pouvait connaître *de visu* ou par ouï-dire, comme j'essaierai de le montrer, et il s'appliquera à la décrire de son mieux.

Mais voici qui va devenir plus intéressant pour nous. Le prophète juif poursuit ainsi (verset 4) :

ושנים דיתים עליה אחד מימין הגלה ואחד על שמאלה

et il y a) deux oliviers au dessus d'elle, l'un à droite de la *gullah*, et l'autre à sa gauche.

1) *משל* = *مثل*. Remarque que le mot est répété deux fois dans ce même verset, la seconde fois avec une insistance particulière sur ce procédé employé par Allah pour se faire mieux entendre des hommes, procédé renouvelé de celui des prophètes juifs.

Un peu plus loin (verset 11), il demande à l'ange :

Qu'est-ce que ces deux oliviers à la droite de la *menórah* et à sa gauche ?

Il réitère sa question sous une forme un peu différente (verset 12) :

בְּה שְׁתֵּי שִׁבְלֵי הַזֵּיתִים אֲשֶׁר בְּיַד שְׁנֵי צִנְתּוֹת הַזָּהָב הַמְּרוֹקִים מֵעֲלֵיהֶם הַזָּהָב

Qu'est-ce que c'est que ces deux branches d'olivier qui sont auprès des deux *santerót*¹ d'or, d'où découle l'or².

L'ange répond enfin, en donnant le mot de l'allégorie (verset 12) :

אלה שְׁנֵי בְנֵי הַיֵּצֶהָר הַעֲמֻדִים עַל אֲדוֹן כָּל-הָאָרֶץ

Ce sont les deux « fils de l'huile », qui sont debout pour le seigneur de toute la terre.

L'auteur de l'Apocalypse (XI, 3-4) a repris pour son compte un fragment de la vision de Zacharie, non sans l'obscurcir encore davantage. Il s'attache particulièrement au verset 12 :

Καὶ δώσω τοῖς δύο ἐκτείνουσιν μου καὶ προσεχόμενοι οἱ δύο ἐκτείνουσιν καὶ δύο λαλῶντες ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἐστῶτες.

Et je donnerai aux deux témoins (le pouvoir) de prophétiser ... Ces (témoins) ce sont les deux oliviers et les deux flambeaux qui se tiennent en face du Seigneur de toute la terre.

Dans ces deux oliviers, dans ces deux branches d'olivier, dans ces deux « fils de l'huile », devenus pour l'auteur de l'Apocalypse les deux « témoins »³, les anciens commentateurs chrétiens ont voulu reconnaître, on le sait, les deux oints du Seigneur, Zorobabel (dont il est parlé dans les versets inter-

1) Comme je l'ai fait remarquer plus haut, à propos du mot *michkút*, les Septante rendent ce mot par μῆτρῃς « nez », bec de la lampe d'où sort la mèche.

2) Le mot הַזָּהָב est assez inattendu à cet endroit ; la leçon primitive serait-elle à rétablir paléographiquement en הַזֵּית, « l'huile » ?

3) Remarquer que Mahomet se donne, lui aussi, comme un « témoin » d'Allah ; il est le témoin par excellence, الشاهد ; il est doué également du don de prophétie ; enfin, il est en même temps, un flambeau, une *luxia* tout comme les deux êtres de raison de l'Apocalypse :

« O (toi) le prophète ! nous t'avons envoyé comme un *témoin*, un avertisseur

médiaires) et Jésus. Je me garderai bien de toucher ici à cette question d'exégèse transcendante. Je me bornerai à retenir que cette image du chandelier aux sept lampes, combinée avec la conception générale de Dieu ou du Christ, lumière de l'univers, a fait fortune dans la théologie de l'Eglise primitive. Nous en avons, entr'autres, une preuve dans ce passage de Saint Ambroise disant ¹ :

Lux Christi in Lege praecessit, cujus postea in Evangelii gratia, quasi in heptamyxo² Spiritu, universa mundi bujus implevit, h. e. in septiformi Spiritu.

On entrevoit déjà comment, et dans quel état, cette tradition judéo-chrétienne, transmise oralement et plus ou moins déformée par des intermédiaires médiocrement instruits, a pu parvenir jusqu'aux oreilles de celui qui s'appelait lui-même « le prophète illettré ».

C'est elle qui lui a fourni, en l'espèce, la matière de son *mathal* allégorique auquel il attribuait une inspiration divine, non sans raison, d'ailleurs, car il est, comme tant d'autres, dérivé de livres juifs et chrétiens qu'il tenait pour sacrés. Nous retrouvons en effet dans notre verset coranique les traits les plus caractéristiques de son prototype juif. De part et d'autre, description minutieuse d'un appareil d'éclairage, jouant un rôle de premier plan, en raison, soit de son usage réel dans le culte juif, soit — dans le Coran — de son emploi comme terme de comparaison pour donner une idée de la lumière d'Allah. Puis,

un annonciateur, un convocateur au culte d'Allah, un *flambeau* illuminateur » (Sourate 33 : 44-45).

Le mot *سراج* employé ici, et dans les passages parallèles désigne une de ces lampes alimentées originairement à l'huile de sésame dont j'ai parlé plus haut (p. 216).

1) Ambros. 2. Apolog. David, 9, n. 49. J'emprunte la citation au *Thesaurus* d'Henri Estienne, s. v. *μύξα*.

2) Cette conception vise à la fois les sept lampes du chandelier décrit au verset 2, et les sept yeux de Jehovah, parcourant toute la terre, du verset 10 du chapitre précité de Zacharie.

intervention, dans le développement de l'image, d'oliviers qui, placés auprès de la *menórah* biblique ou de la lampe décrite par le Coran, alimentent directement l'une et l'autre en y faisant couler une huile douée de propriétés surnaturelles. Ce rapprochement intime, cette mise pour ainsi dire en contact de l'appareil d'éclairage et de l'arbre même qui en est en quelque sorte le nourricier, est déjà, on l'avouera, un trait bien frappant et passablement suggestif. Ces similitudes sont trop grandes pour être fortuites. Elles sont encore accentuées par un autre trait sur lequel je demande la permission d'insister, car il me paraît démonstratif.

Qu'est-ce que peut bien être, dans la pensée de Mahomet, cet « olivier béni » qui alimente la lampe et qui n'est *ni oriental, ni occidental* ? Que signifie cette expression pour le moins bizarre ? On peut, je crois, trouver la réponse à cette question en se reportant au texte de Zacharie. Nous avons vu qu'il y est parlé, non pas d'un, mais de deux oliviers, qui s'élèvent, l'un à droite, l'autre à gauche de la *menórah* ou de la *gullah* de la *menorah*. Les expressions employées pour désigner ici la droite et la gauche sont, on se le rappelle, *שמאל* et *ימין*. Que s'est-il produit ? En passant de bouche en bouche — bouches aux parlers sémitiques différents — la tradition qui reposait sur le texte de ce verset s'est altérée ; Mahomet devait la tenir, comme tant d'autres, de quelque Juif de son entourage, qui lui aura traduit tant bien que mal le texte qu'il citait probablement de mémoire. D'une part, les deux oliviers se sont réduits à un seul ; d'autre part, les mots *שמאל* = *شمال* et *ימין* = *يمين*, ayant respectivement, aussi bien arabe qu'en hébreu, par suite du mode d'orientation des Sémites, le double sens de *gauche* = *nord*, et de *droite* = *sud*, c'est le second de ces deux sens qui a prévalu : il s'est imposé à Mahomet ; de là, son olivier unique qui, n'étant comme il le dit, ni à l'est ni à l'ouest, doit être alors au nord ou au sud ; en effet, étant seul, il ne saurait être à la fois au nord et au sud. Nord et sud par rapport à quoi ? Mahomet a dû être fort embarrassé ; pensant avoir affaire à un olivier unique, il lui semblait,

à juste titre, matériellement impossible d'assigner à ce même arbre deux positions diamétralement opposées, que ce fût droite et gauche ou nord et sud. Il s'est tiré d'embarras par une échappatoire. Croyant qu'il s'agissait d'une question d'orientation, il a exclu nommément deux des quatre points cardinaux qui lui semblaient être hors de cause, à savoir l'est et l'ouest; il ne restait plus alors en ligne que les deux autres, le sud et le nord (autrement dit la droite et la gauche), et ceux-ci se trouvaient désignés virtuellement, dans sa pensée, par la préférence même dont ils sont l'objet. D'un autre côté, comme il hésitait naturellement entre ces deux derniers, n'ayant qu'un arbre à caser au lieu de deux, il estima prudent de laisser le choix en se tenant dans le vague, expédient auquel il recourt plus d'une fois... *والله اعلم*

III

A l'appui des explications qui précèdent, il n'est pas indifférent de constater que la question de l'olivier semble avoir toujours beaucoup préoccupé Mahomet. La chose se comprend, si l'on considère que cet arbre fournit à l'homme un des plus précieux produits pour l'alimentation, l'éclairage et bien autres usages encore. Ce n'est que sur le tard que les Arabes ont été à même d'en connaître et d'en apprécier les bienfaits. L'olivier, inexistant dans le pays des Nabatéens, comme nous l'avons vu, ne poussait pas davantage dans la région occupée par leurs successeurs. Le nom même que ceux-ci lui ont donné est étranger à leur parler propre; ils l'ont emprunté, comme tant d'autres, à l'araméen¹, à cette langue, sœur philologiquement de la leur, mais autrement riche, où les Arabes ont puisé la majeure partie des mots qui leur manquaient pour désigner des choses, voire des idées, qu'ils ignoraient ou dédaignaient, avant d'avoir pénétré en conquérants et s'être établis en

(1) Cf. Fraenkel, *Die aramäische Fremdw.*, p. 147.

maîtres dans le milieu de la haute culture syrienne, ou, pour parler plus exactement, syro-hellénique.

C'est au dehors, aux territoires plus favorisés de la Syrie byzantine, — où l'arbre était méthodiquement cultivé, et sur une grande échelle — que Mahomet a dû ce qu'on pourrait appeler la révélation de l'olivier. De là, la place importante qu'il lui accorde dans le Coran. En dehors du verset étudié plus haut, où il l'appelle « l'arbre béni », il le mentionne avec éloge à plusieurs reprises. Il ne l'oublie jamais quand il énumère avec complaisance les divers produits de la terre qui procurent l'abondance aux hommes¹. Il lui assigne même une place significative dans une de ces formules d'adjuration dont il affectionnait le tour solennel et où souvent sont prises à témoin les choses les plus inattendues :

والتين والزيتون * وطور سينين * وهذا البلد الامين

(J'en jure) par le figuier et par l'olivier ; par le Mont Sinaï (*Touïr Sînîn*) ; par ce territoire sûr (de la Mecque)².

Il lui attribue une origine divine. C'est une création spéciale d'Allah :

وشجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للاكلين

(Nous créâmes aussi) un arbre qui sort du Sinaï (*Touïr Saïnd*), qui produit l'huile (*douhn*) et un suc comestible³.

Bien que dans ce dernier passage l'olivier ne soit pas désigné, comme il l'est d'ordinaire ailleurs dans le Coran, par son nom spécifique d'origine araméenne *zaitoun*, on ne saurait douter, de l'identité de l'arbre, d'après la définition qui en est donnée. Peut-être bien y a-t-il à chercher dans l'emploi de cette expression périphrastique un indice de la date relativement récente de l'introduction dans le dialecte koreichite des mots araméens זית, זיתון ; peut-être y faisaient-ils encore figure de néologismes.

1) Cf. par exemple, *Sourates* 6 : 99, 142, 16 : 11.

2) *Sourate* 95 : 1-3.

3) *Sourate* 23 : 20.

La même observation est applicable au mot *douhn*¹ employé ici au lieu de *zait* pour désigner l'huile. *Douhn* est proprement la « graisse », c'est-à-dire une des substances qui tenaient lieu de l'huile d'olive chez les peuples n'ayant pas celle-ci à leur disposition, ce qui, ainsi que je l'ai donné à entendre plus haut, paraît avoir été le cas des Arabes à l'époque de Mahomet.

Ce verset est encore intéressant sous un autre rapport. La création de l'olivier y est localisée au Mont Sinaï. Voilà qui est quelque peu surprenant. A première vue, le Sinaï, avec ses masses rocheuses et stériles, ne semble pas particulièrement qualifié, pour mériter l'honneur que lui fait Mahomet. Cependant l'affirmation est formelle. Elle a fait fortune dans la tradition musulmane. Un auteur du x^e siècle, Moqaddesi, nous dit en effet :

Les chrétiens ont un monastère sur le Mont Sinaï, entouré de champs bien cultivés ; là poussent des oliviers qu'on dit être ceux mentionnés par Allah dans le Coran, où il y a un passage² concernant « l'arbre béni, l'olivier qui n'est ni à l'est, ni à l'ouest ». Les olives de ces arbres sont envoyées en présents aux rois³.

Sans doute, il est permis de croire que les moines grecs du vieux et célèbre couvent du Sinaï, placé aujourd'hui sous l'invocation de sainte Catherine, avaient pu introduire dans ses dépendances, pour leurs besoins personnels, la culture de l'olivier, en même temps que celle d'autres arbres fruitiers ou de plantes potagères. Déjà, vers l'an 365, un moine égyptien, l'abbé Silvanos, qui s'était fixé pendant quelque temps au Sinaï pour y mener la vie ascétique, y cultivait un jardin. Quelques années plus tard, le pèlerin Ammonios, y trouva groupés de nombreux anachorètes qui ne vivaient que de dattes, de baies,

1) Lui aussi d'origine araméenne : דֹּהַן. Le mot arabe s'applique à toute espèce de corps gras, de provenance animale ou d'extraction végétale, graisse, beurre, huiles essentielles ou autres onguents, etc.

2) Il est curieux que l'auteur ne vise textuellement que le passage de notre *Sourate* 24 : 35 ; il avait sûrement aussi en vue celui, beaucoup plus typique, de la *Sourate* 23 : 20, que je viens de citer.

3) Cf. *Le Strange, Palestine under the Moslems*, p. 73.

et autres fruits de ce genre ; il est vrai qu'ils n'avaient alors ni vin, ni huile, ni pain¹.

Le régime de ces pieux végétariens semble s'être quelque peu amélioré par la suite. En effet, la pèlerine anonyme, qu'on a cru d'abord être sainte Sylvie, et dont j'aurai à invoquer tout à l'heure, et pour d'autres renseignements, les précieux témoignages, signale auprès et autour de leurs établissements religieux, des plantations d'arbustes et d'arbres à fruits dont ils tiraient parti pour leur ordinaire². Un peu plus loin, elle nous parle d'un très beau jardin, bien arrosé, qui s'étend devant l'Église du Buisson Ardent, et où elle prit même une collation en compagnie de ses hôtes vénérables³.

Cet état de choses semble s'être maintenu jusqu'à nos jours, à en juger par les descriptions des pèlerins des derniers siècles⁴ et des voyageurs modernes. Je me bornerai à citer celle que donne M. Bénédite⁵ :

Le Jardin ⁶ prolonge le couvent du côté nord... et a été disposé en terrasses

1) Voir pour les sources citées, Robinson, *Palaestina*, I, pp. 200 et suiv. Cf. Ritter, *Erkunde, Sinai-Halbinsel*, p. 598 et suiv.

2) *Itinera Hierosolym.*, éd. Geyer, p. 40 : « Nam cum ipse mons Syna totus petrinus sit, ita ut nec fruticem habeat, tamen deorsum prope radicem montium ipsorum, id est seu circa illius qui medianus est, seu circa illorum qui per giro sunt, modica terrola est ; statim sancti monachi pro diligentia sua arbuscula ponunt et pomariola instituunt vel orationes et juxta sibi monasteria, quasi ex ipsius montis terra aliquos fructus capiant, quos tamen manibus suis elaborasse videantur ».

3) *Op. c.*, p. 42 : « Hortus gratissimus, habens aquam optimam, abundantem, in quo horto ipse Rubus est... et sic quia sera erat, gustavimus nobis loco in horto ante Rubum, cum sanctis ipsis. »

4) Voir les extraits donnés par Ritter, *op. c.*, pp. 602-606, avec des observations intéressantes sur les conditions climatériques et géographiques de ces entreprises horticoles et arboricoles au Sinaï ; remarquer en particulier, pp. 629-631, ce qui concerne l'olivier, qui y a été introduit artificiellement et n'est pas là dans son habitat normal.

5) *La péninsule sinaïtique*, extr. du *Guide-Joanne : Syrie-Palestine* (1891), p. 73C.

6) C'est ce qu'on appelle en arabe le *Boustân*, mot emprunté au persan et signifiant verger.

plantées d'arbres à fruits, en très grand nombre et de toutes espèces. On voit là de magnifiques amandiers, des abricotiers, des pommiers, des cognassiers, des mûriers, des oliviers, des vignes, et toutes sortes d'arbustes, le tout donnant des fruits excellents.

Dans ces conditions on pourrait donc, à la rigueur, se demander si ce n'est pas de là que serait venue à Mahomet l'idée, assez surprenante, il faut l'avouer, de localiser au Sinaï la création de l'olivier par Allah. Aurait-il connu, soit *de visu*, soit par ouï-dire, ce petit éden artificiel dû à l'industriel labeur des moines condamnés à vivre sur ce roc dénudé, et où, au milieu d'autres essences variées, poussait le précieux arbre à huile ?

Il n'est guère probable que Mahomet, malgré sa vénération particulière pour Moïse et la Montagne sainte, ait jamais eu l'occasion d'aller de sa personne au couvent du Sinaï.

Le Sinaï, il est vrai, figure bien, ainsi que Bethléem, comme une étape de l'itinéraire de son fabuleux voyage nocturne dont j'aurai à parler plus loin¹. Mais on comprend sans peine ce que peut valoir ce détail fantaisiste dû à l'imagination de quelque *mouhaddith* brodant sur un thème déjà plus que sujet à caution par lui-même. Quant à la prétendue lettre de Mahomet dans laquelle, au dire des moines actuels, il remerciait leurs prédécesseurs pour l'accueil hospitalier qu'il aurait trouvé auprès d'eux, il va de soi qu'elle ne saurait être prise au sérieux ; c'est un document apocryphe invoqué, en cas de besoin, comme sauvegarde, par les intéressés pour se concilier la bienveillance des autorités musulmanes². D'ailleurs, le Sinaï, qui tient assurément une grande place dans ses préoccupations religieuses, était tout à fait en dehors de la région de son parcours ordinaire

1) Cf. *infra*, p. 243.

2) L'original (!) conservé au couvent jusqu'à la conquête de l'Égypte par le sultan Selim I en 1517, aurait été envoyé alors à Constantinople, contre la remise d'une copie conforme, copie qu'on montra encore à Burckhardt au commencement du siècle dernier en lui racontant, qu'à chaque avènement d'un nouveau sultan, le pacha d'Égypte avait ordre de délivrer un firman confirmatif de la teneur de ce document. Cf. Ritter, *op. c.*, p. 613.

comme caravanier; ses itinéraires, qui avaient Bosra comme point de direction, et peut-être pour *terminus*, ne devaient guère s'écarter de la ligne du Darb el-Hâdj actuel, ou route des pèlerins musulmans, qui court dans l'est, reliant Damas à la Mecque et laissant bien loin dans l'ouest le massif sinaïtique. Tout au plus, aurait-il pu faire à un moment donné une pointe sur Jérusalem..... et encore¹!

Reste alors l'hypothèse que Mahomet aurait tout bonnement recueilli des renseignements de la bouche d'une ou plusieurs personnes de son entourage, d'origine chrétienne ou non, qui connaissaient les lieux pour les avoir visités, en voyageurs ou en pèlerins, ou bien qui en avaient eux-mêmes entendu parler par d'autres. Sans doute, la chose n'est pas invraisemblable en soi, et cela suffirait pour expliquer que, sur la foi d'informations de seconde ou troisième main, il se soit cru autorisé à situer au Sinaï la création de l'olivier par Allah.

Je me demande toutefois s'il ne faudrait pas faire intervenir dans la question un autre élément, qui ne serait d'ailleurs pas inconciliable avec cette hypothèse, à savoir quelque confusion entre le Mont Sinaï — le *Touïr Sîna* — et le Mont des Oliviers — le *Touïr Zeïtâ*, ou *Touïr Ez-Zeïtoun*². Ces deux montagnes, également saintes, à des titres divers, dans les traditions juives et chrétiennes, portent le nom générique de *Touïr*, mot d'origine araméenne voulant dire « montagne »³. En dehors de

1) Voir sur ce point ce que dirai plus loin (p. 245).

2) Cette dernière forme apparaît dans le vieux document arabe chrétien relatif à la prise de Jérusalem, par les Perses, que j'ai étudié jadis (*Rec. arch. or.*, II, 148).

3) Les Arabes n'ignoraient pas que ce mot est d'origine araméenne — ou comme ils disaient — « hébraïque » (Yaqoût, *Mochtariq*, s. v.). Il entre dans la composition de nombreux toponymes, syriens et autres. Yaqoût n'en relève pas moins de sept, parmi lesquels on peut citer, en dehors du Sinaï et du Mont des Oliviers : *Touïr Hâroun* = le Mont Hor (lieu de sépulture d'Aaron); *Et-Touïr* = le Garizim des Samaritains; *Djebel Et-Touïr* (tautologie) = le Mont Tabor (ce dernier est curieusement confondu avec le Sinaï par 'Ali el-Héraout, égaré par la synonymie du toponyme *Touïr*. On remarquera que *Et-Touïr*, le

leurs noms spécifiques respectifs elle sont très souvent désignées l'une et l'autre simplement par l'appellation générique *Tour*, ou *Et-Tour*, employée $\alpha\alpha\tau'\epsilon\zeta\sigma\chi\eta\nu$ ¹. Il est certain que l'attribution de l'olivier à celui des deux *Tour* homonymes qui était essentiellement et par définition la « Montagne des Oliviers » — serait beaucoup plus naturelle ; et peut-être bien est-ce, en effet, à Jérusalem qu'il convient de restituer l'honneur fait au Sinaï. Le quiproquo a pu être favorisé dans une certaine mesure par la façon dont le *figuier*, *l'olivier*, le *Mont Sinaï* et le territoire sacré de la Mecque sont étroitement associés dans l'adjuration qu'on lit au verset coranique cité plus haut². On peut en rapprocher à ce point de vue un ancien *hadîth* rapporté par Abou Horeïra et attribuant ces paroles au prophète :

Parmi les villes, Allah en a choisi quatre : la Mecque, qui est la Cité par excellence (البلدة), Médine qui est le Palmier (النخلة), Jérusalem qui est l'Olivier (الزيتونة), et Damas qui est le *Figuier* (التين)³.

Un autre *hadîth* de même source vise encore plus formellement le verset en question et a toute l'allure d'un véritable commentaire :

Le Figuier, c'est la mosquée de Damas ; l'Olivier, c'est le *Tour Zeita* (Mont des Oliviers) — la mosquée de Jérusalem ; et le *Tour Sînfn* (Sinaï), c'est la montagne où Allah s'entretint avec Moïse⁴.

Les deux *Tour* sont rapprochés ici d'une façon frappante et bien propre à faire comprendre comment l'olivier a pu passer de l'un à l'autre, c'est-à-dire du Mont des Oliviers au Mont Sinaï.

Le mont Garizim des Samaritains, était aussi appelé par eux *Djebel Zaita*, le « Mont des Oliviers », pour faire pièce à celui de Jérusalem, dont ils revendiquaient même pour leur propre ville le nom spécifique *El-Qouds*, « la (ville) sainte ». (Cf. pour plus de détails, Le Strange, *op. c.*, pp. 72-75, 512, 513).

1) C'est le cas, aujourd'hui encore, pour le Mont des Oliviers, qu'on n'appelle jamais autrement, à Jérusalem, que *Djebel Et-Tour*, sans autre adjonction.

2) *Supra*, p. 230.

3) Moudjir ed-Din, *El-ouns el-djelil*, édition arabe du Caire, p. 407.

4) *Id.* p. 410. On retrouve encore un écho affaibli et quelque peu déformé de ces *hadîth* chez Yâqout (*Mo'djem*, I, 911), qui fait de *Tîn* et *Zeitoun* deux montagnes de Syrie ; ou bien, de la première, la mosquée de Noé, de la seconde, la montagne de Jérusalem.

IV

Je dois revenir maintenant sur une question d'un autre ordre, à laquelle je n'ai fait que toucher en passant. Elle mérite, elle aussi, qu'on s'y arrête. Si Mahoméï a emprunté à la tradition judéo-chrétienne le fond même de sa parabole, il semble s'en être écarté, de propos délibéré, en ce qui concerne la forme du luminaire qui y tient de part et d'autre une place importante. Le chandelier à sept branches de la vision de Zacharie a disparu. Il est remplacé dans le Coran par un appareil d'éclairage qui joue sensiblement le même rôle au regard de l'olivier, mais est d'un genre tout différent. Comme je l'ai fait remarquer plus haut, Mahomet le décrit avec une complaisance et un effort de minutie technique donnant l'impression d'une description faite *de visu*.

L'a-t-il réellement vu de ses propres yeux, ou bien ne fait-il que reproduire la relation de quelque témoin oculaire? Nous aurons tout à l'heure à examiner ce point de plus près. Dans un cas comme dans l'autre, où, et dans quelles conditions, soit le prophète, soit son informateur, appartenant à des milieux relativement incultes, ont-ils pu voir cette lampe qui, dans sa nouveauté, devait être vraiment pour eux une lampe merveilleuse? J'inclinerais à croire que c'est dans quelque église ou basilique byzantine, visitée au cours d'un voyage dans des régions de la Syrie plus civilisées que celle du Hedjâz.

Le brillant luminaire du culte chrétien a, d'ailleurs, toujours frappé les Arabes antéislamiques. Il en est fréquemment question chez les anciens poètes; ils en parlent avec admiration et tirent mainte métaphore pittoresque du *misbâh* « à l'huile » et du *qandil* des « moines »¹.

1) On trouvera dans le mémoire précité de M. Guidi (pp. 601, 602) plusieurs passages caractéristiques à cet égard. J'y relève, entre autres, deux vers d'Imroulqais où, le poète, après avoir comparé le visage de sa belle à la lampe

Nous savons, en effet, que les sanctuaires chrétiens de cette époque déployaient un luxe inouï de luminaire, à l'aide des appareils les plus variés, depuis la lampe simple, jusqu'au lampadaire, voire jusqu'au véritable lustre, sans préjudice des cierges, bien entendu. Le verre entraît même pour une large part dans la fabrication de ces riches appareils d'éclairage¹; ce détail n'est pas indifférent pour l'élucidation du sujet qui nous occupe.

Ce sont les anciennes relations de pèlerinage en Terre sainte qui nous fournissent à cet égard les informations les plus instructives et les plus topiques. Par le récit de ce qui se passait dans les sanctuaires de Jérusalem elles permettent de se faire une idée de ce que devait être à cette époque l'éclairage intensif des églises en d'autres lieux, particulièrement dans l'Orient syrien. Parmi ces relations il faut mettre en première ligne celle de la pèlerine anonyme, arbitrairement dénommée S^{te} Sylvie, puis S^{te} Ethérie.... en attendant mieux. Ce précieux document, dont j'ai déjà eu à faire usage plus haut² à propos du Sinaï et qu'on a voulu d'abord reporter au iv^e, mais qui peut, à mon avis descendre jusqu'au v^e, voire au vi^e siècle³, nous peint avec une rare fidélité et beaucoup de pittoresque la vie religieuse et les pratiques du culte qui subsistèrent sûrement

(*menāra*) d'un moine pieux, dit que « les étoiles ressemblent aux lampes des moines » :

والنجوم كأنها مصابيح رهبان

L'image rappelle textuellement — aux « moines » près — celle employée par Mahomet dans les passages cités plus haut (p. 216, n. 5).

1) Entr'autres renseignements catégoriques à cet égard, il suffit de rappeler les vers bien connus qu'écrivait déjà au iv^e siècle le poète chrétien Prudence (*Cathem. hymn.* V, 141). Il semble même que Paulin de Nola parle de lustres avec pendentifs de verre formant girandoles mobiles. Voir, au surplus, sur cette question spéciale l'article de De Waal dans la *Real-Encycl. Christ. Alterth.* de Krauss (II, 271, 272; cf. p. 295), et surtout, dans l'ouvrage magistral de Rohault de Fleury cité plus haut (p. 221), le chapitre intitulé *Lampes* (t. VI, p. 1-33), avec les planches afférentes.

2) *Supra*, p. 232.

3) Cf., pour la question chronologique, mon *Rec. d'Arch. Or.*, VI, 128-144.

encore à Jérusalem au moins jusqu'au moment de la prise de la ville sainte par les Perses en 616¹. La pieuse pèlerine décrit dans le plus grand détail, après y avoir pris part personnellement, les cérémonies solennelles célébrées par le clergé grec dans la basilique constantinienne, aux sanctuaires de l'Anastasis et du Golgotha, ainsi que dans l'église de la Vierge à Gethsémani. Elle ne tarit pas sur l'abondance et l'éclat du luminaire, représenté sous les formes les plus variées et en quantités innombrables : *cerei*, *cereofala*, *candelae*, *cicindela*, *lucernae*. Il semble qu'elle en ait été littéralement éblouie. Il ne sera pas inutile de donner ici les passages les plus caractéristiques à cet égard².

Hora autem decima, quod appellant hic licinicon³ nam nos dicimus lucernare, similiter se omnis multitudo colliget ad Anastasim, incenduntur omnes candelae et cerei et fit lumen infinitum..... dicuntur etiam psalmi lucernares (p. 72).

Candelae autem vitreae ingentes ubique plurimae pendent et cereofala plurimae sunt tam ante Anastasim quam etiam ante Crucem, sed et post Crucem..... ad Anastasim, ubi jam luminaria infinita lucent (p. 73).

In Anastase... ubi luminaria jam supra modo lucent.... Numerus autem vel ponderatio de ceriofalis vel cicindelis aut lucernis... nunquid vel aestimari aut scribi potest ? (p. 76).

In Gessamani. Candelae autem ecclesiasticae super ducentae paratae sunt (p. 86).

Ce qui est particulièrement intéressant pour nous, c'est la mention de ces nombreuses *lampes en verre*, de grande taille, qui étaient suspendues partout : « *candelae vitreae ingentes ubique pendent* ». Il n'y a pas de doute possible sur ce qu'il faut entendre ici par *candela* ; comme on pourrait être tenté de le supposer *a priori*, d'après le sens étymologique du mot d'où vient notre français « chandelle », ce n'est pas un cierge, une bougie, qui, en l'espèce, aurait été dans une lanterne à parois de verre ; c'est bel et bien une lampe, une véritable lampe alimentée à l'huile. La pèlerine distingue nettement les *candelae*

1) A noter qu'à cette époque Mahomet devait avoir dans les 45 à 46 ans.

2) Je suis le texte des *Itinera hierosolymitana*, éd. Geyer.

3. Déformation de λυχνικόν ; c'est notre office dit encore aujourd'hui « lucernaire ».

des cierges, *cerei*, *cereofala*¹. Elle est, du reste, en cela d'accord avec la terminologie en usage de son temps. Les témoignages abondent sur ce point².

A ceux que je rappelle en note j'en ajouterai un qui est bien en situation et qui achève de montrer que le sens de « lampe » pour *candela* était encore courant au XII^e siècle, justement dans le milieu hiérosolymitain. Une relation anonyme, conservée par Paul Diacre, décrivant la Qoubbet es-Sakhra devenue le *Templum Domini* des Croisés, dit qu'au milieu de l'édifice, au-dessus de la roche (la Sakhra des Musulmans), est suspendue une *candela* en or dans laquelle se trouve du sang du Christ. La légende vise ici clairement le vase du Saint Graal; il s'en suit que la *candela* ne saurait être qu'un récipient pouvant, comme le fait une lampe, contenir une substance liquide³.

Il est intéressant de constater que sur ce point de philologie les Orientaux sont pleinement d'accord avec l'usage occidental. Le mot *candela* a pénétré de bonne heure dans les langues sémitiques par l'intermédiaire de la transcription grecque *κινδῆλα*⁴,

1) Sur les *cereofala*, voir les explications du *Glossaire* de Du Cange, s. v. *cereophalum*.

2) Voir à ce sujet le *Glossaire* de Du Cange, aux articles *candela*, *cicindela* (et, subsidiairement, *cereofalum*). J'en extrais, en y renvoyant pour les références, quelques citations tout à fait décisives : « *lucernae argenteae, cereofala, candela breves aeneae... cum catenis suis* » — « *ex oleo de candela S. Sepulcri* » — « *candela olei* » — « *de oleo candela vitreae* » — « *κινδῆλαι ὑαλιναί* » etc. On remarquera particulièrement la mention de ces « *candelae* » en verre. Elle doit être rapprochée de celle des *cicindela*, dont parle aussi notre pèlerine et qui semblent être une variété de *candela*; les deux mots mêmes doivent avoir quelque lien étymologique; les *cicindela*, *cicindelia*, étaient également des lampes à huile, et elles aussi pouvaient être en verre : « *aut cereoleos aut oleum quod in cicindelibus mittatur* » — « *quae cicindelia, vitreas lampades vocamus* » — « *cicindilia vitrea singulae ardentia ex oleo olivæ quotidie* » — « *de oleo cicindeli qui ad ipsum sepulcrum quotidie accenditur* ». Sur une étymologie possible de ce mot voir l'observation qui sera faite plus loin, p. 242, note 1.

3) « *Super saxum in medio templi pendet candela aurea, in qua est sanguis Christi* » (*Itin. hierosol.*, p. 108).

4) Cette accentuation me paraît préférable à celle de *κάνδηλα* qu'on emploie couramment; elle est justifiée par la forme même des transcriptions araméennes

qui est devenue קנדילא en araméen et قنديل en arabe. Là aussi ces mots s'appliquent constamment à la lampe, et non pas au cierge¹.

On voit par ces détails que les lampes à huile, qu'elles fussent en verre ou en d'autres matières, avaient une place prépondérante dans l'illumination diurne et nocturne des sanctuaires de Jérusalem. Cet éclairage intensif devait naturellement nécessiter une consommation d'huile formidable. On peut s'en faire une idée par le fait que l'impératrice Eudocie, retirée à Jérusalem, où elle mourut en 460, répandant ses bienfaits sur les établissements religieux fit don à l'église du S^t Sépulcre, à l'occasion des fêtes de Pâques, de 10.000 mesures d'huile².

L'usage d'illuminer ainsi *a giorno* les sanctuaires de Jérusalem

et arabe qui appuient sur la seconde syllabe, l'*éta* étant naturellement frappé de iotacisme.

1) La prononciation actuelle est *qandil*; il semble qu'elle ait été à l'origine : *qindil*, sous l'influence du *f* long de la deuxième syllabe. Cette dernière vocalisation pourrait-elle jeter quelque lumière sur ce nom d'aspect assez bizarre, *cicindela*, *cicindele*, *cicindile*, dont j'ai parlé plus haut et qui semble bien être quelque peu apparenté à *candela*? Serait-ce un composé hybride contracté de *cici-candela*, qui aurait pu se former dans le milieu chrétien de l'Égypte byzantine? La *cicindela* aurait été alors primitivement une lampe alimentée à l'huile de *ⲕⲁⲗ* (que ce soit le *ricin*, ou autre), conformément à l'habitude égyptienne attestée par les auteurs classiques.

2) Pour le *qandil* araméen, voir, par exemple, les curieux passages talmudiques cités dans le *Neuhebr. und chald. Wörterb.* de J. Levy (s. v. et s. v. עשׂוּיָתָא et שִׁאשׂוּיָתָא). Il résulte même clairement de l'un d'eux que le *qandil* était rempli d'eau jusqu'à une certaine hauteur, et qu'au-dessus de l'eau surnageait une couche d'huile où brûlait la mèche, procédé connu déjà dans l'antiquité et qui rappelle tout à fait celui de nos veilleuses modernes. En arabe le nom du cierge est proprement شمع (cire); *qandil* est toujours la lampe. Par exemple, la « lampe merveilleuse » d'Aladin, dans le conte fameux des *Mille et une Nuits* (*Notices et extr. des M S*, t. 28, pp. 247, 298) est un *qandil* en cuivre alimenté par l'huile, ou une substance fluide similaire; elle y est qualifiée aussi parfois de منارة (cf. la *menórah* juive).

3) Nicéphore, *Hist. Eccl.*, XIV, 50. On sait, d'ailleurs, que c'était faire œuvre pie, en Occident aussi, que de créer des fondations pour fournir l'huile destinée aux lampes des tombeaux des saints et martyrs, ainsi que des églises en général (cf. à ce sujet Krauss, *op. c.*, II, p. 525). Sur ce point encore l'islamisme a emboîté le pas au christianisme (cf. *infra*, p. 253, n. 1).

saalem ne semble pas y avoir décliné après le passage de notre pèlerine. C'est ce qui résulte de certains témoignages de pèlerins ultérieurs qui nous font descendre, il est vrai, à une époque postérieure à la prise de Jérusalem par les Perses, à la mort de Mahomet, et même à la conquête musulmane en 638. Ces témoignages n'en contiennent pas moins quelques données intéressantes méritant d'être relevées, d'autant plus qu'ils sont applicables peut-être à une période un peu antérieure; il ne faut pas oublier, en effet, qu'alors comme aujourd'hui, les auteurs de ces guides pieux ne se faisaient pas scrupule de reproduire parfois servilement les dires de leurs devanciers.

Adamnan, qui avait rédigé la relation d'Arculfe sous la dictée de celui-ci, vers l'an 670, décrit une grande « roue » en bronze, garnie de lampes et suspendue au-dessus du Golgotha¹. Bède le Vénérable en parle après lui; il spécifie en plus le nombre des lampes, (douze), qui y brûlaient jour et nuit².

Ailleurs, Adamnan, décrivant l'église de l'Ascension sur le Mont des Oliviers, où l'on montrait la trace des pieds de Jésus, nous dit que ces vestiges sacrés, entourés d'une balustrade circulaire en bronze, sont éclairés par une grande lampe suspendue qu'on manœuvre à l'aide de poulies et qui brûle jour et nuit³. Nous retrouvons de nouveau ici la description de Bède⁴, qui entre encore dans de plus grands détails. Outre la grande lampe centrale, à poulies, il y a, nous dit-elle, dans la face occi-

1) Cujus in superioribus grandis quaedam aerea cum lampadibus rota in funibus pendet (*Itinera hierosolym.*, p. 233). C'est tout à fait la *corona lucis* rituelle.

2) Pendente magna de super aerea rota cum lampadibus.. ubi die noctuque XII lampades ardent (*id.*, p. 304).

3) Ingentis claritudine lampadis supra eandem rotam in trocleis pendentis die et nocte flammantis inluminantur (*id.*, p. 247).

4) Pendente desuper in trochleis magna lampade totaque die et nocte lucente. In occidentali eiusdem ecclesiae parte fenestrae octo totidemque e regione lampades in funibus pendentes usque Hierosolimam per vitrum fulgent... Tot ibi nocte illa (in die Ascensionis) lucernae ardent, ut non inlustrari tantum, sed et ardere mons et supposita loca videantur (*id.*, 310).

dentale¹ de l'église, huit fenêtres devant lesquelles sont suspendues autant de lampes dont l'éclat rayonne à travers le verre jusqu'à Jérusalem. Dans la nuit de la fête de l'Ascension, il y a une telle quantité de lampes allumées que le mont et les lieux situés au-dessous n'en sont pas seulement éclairés, mais semblent être en feu.

Ce passage donnerait à croire que ces renseignements sont empruntés par Bède et son fidèle interprète à quelque description des lieux saints antérieurs à la prise de Jérusalem par Omar. Il serait bien extraordinaire, en effet, que les Musulmans, malgré les ménagements relatifs dont ils usèrent au début vis-à-vis des chrétiens, eussent toléré une pareille orgie de lumières; elle implique un plein exercice du culte, et aurait vraisemblablement porté ombrage à la vénération des conquérants pour la Sakhra dominée par le Mont des Oliviers. C'est même à se demander, pour des raisons d'un autre ordre, si on ne nous décrit pas ici un état de choses encore un peu plus ancien, c'est-à-dire antérieur à l'invasion perse qui, en 614, avait ravagé les sanctuaires de la Ville sainte. J'ai peine à croire que, malgré le zèle méritoire qu'il déploya pour réparer les ruines, le patriarche Modestos, non plus que son successeur Sophronios qui, quelques années plus tard, en 638, devait avoir la douleur de livrer Jérusalem au calife Omar, aient eu les moyens et le loisir de rendre leur antique splendeur aux églises saccagées par les hordes perses et leurs auxiliaires juifs. Nous savons qu'on dut se borner à des restaurations hâtives et partielles².

1) Par conséquent, regardant Jérusalem.

2) C'est dans cette période critique, qui ne dura pas 25 ans, que se place l'épisode glorieux, mais éphémère, de la réintégration de la Sainte Croix reprise aux Perses par l'empereur Héraclius. Sur les divers événements qui s'y sont succédé, voir les témoignages historiques réunis par Couret, *La Palestine sous les empereurs grecs*, pp. 241 et suiv.

V

Quoiqu'il en soit, si jamais Mahomet avait mis les pieds à Jérusalem comme visiteur ou pèlerin, nulle part ailleurs, on l'avouera, il n'aurait trouvé, pour la lampe décrite par lui *con amore*, de modèle meilleur qu'un des spécimens offerts alors à profusion par les églises de la ville sainte. Mais le prophète a-t-il pu réellement, au cours de son existence, y aller de sa personne ? Sans doute, la chose n'est pas impossible ; toutefois nous n'avons sur ce point aucun témoignage qui permette de l'affirmer. Tout ce que nous savons, c'est qu'il attachait la plus grande importance à Jérusalem, puisqu'à un certain moment, peu s'en fallut qu'il n'en fît le pôle religieux de l'islam, de préférence à la Mecque, pour l'orientation de la *qibla*. Il affectait d'être parfaitement informé des choses de la ville sainte des chrétiens et des Juifs. C'est ce qu'atteste la curieuse tradition du fameux voyage nocturne relaté à la sourate XVII et sur lequel la tradition des plus anciens exégètes musulmans s'est donné libre carrière¹. On s'en rappelle l'essentiel. Une certaine nuit, Mahomet est transporté miraculeusement, par l'ange Gabriel, de la Mecque à Jérusalem, sur la monture fantastique el-Borâq, aux ailes chimériques ; arrivé sur la roche sacrée de la Sakhra à El-Aqsâ, il opère alors son ascension jusqu'au septième ciel par une échelle de lumière² au haut de laquelle il est reçu par Allah. Puis, il revient à la Mecque dans les mêmes conditions, l'aller et le retour s'étant effectués dans l'espace d'une seule nuit. Du vivant même du prophète, il semble que le récit extraordinaire de Mahomet ait soulevé des objections de

1) D'après quelques commentateurs il aurait même vu du pays en route, notamment le Sinaï, Hébron et Bethléem.

2) Imitation évidente de l'échelle du songe de Jacob à Bethel (Genèse 28 : 12, 13). Il est intéressant de constater qu'à l'époque des croisades, l'épisode biblique était localisé justement au *Templum Domini*, c'est-à-dire à la Sakhra, où l'on voulait reconnaître Bethel (Cf. S^t Jérôme, *Bethel*, « domus Dei »).

tout genre dans son entourage. Les avis étaient partagés ; pour les uns il s'agissait d'une vision, d'un rêve, ayant duré ce que souvent durent les rêves, quelques secondes¹ ; pour les autres, au contraire, d'un fait réel, d'un vrai miracle, avec transport corporel du prophète. Quelques esprits forts de l'époque, tels que l'incrédule Abou Djahl, l'adversaire déclaré de Mahomet, lui poussèrent même des colles, qu'on me passe l'expression, en lui demandant des précisions sur ce qu'il avait pu voir à Jérusalem. Mahomet se tira de l'épreuve à son honneur, malgré quelques hésitations attribuées au fait qu'il n'avait vu les choses qu'en passant, et de nuit. Abou Bekr « le véridique », qui, lui, connaissait Jérusalem pour y être réellement allé par des moyens naturels, vint apporter au prophète le précieux appui de son témoignage, en se portant garant de l'exactitude des descriptions de celui-ci, descriptions censément faites *de visu*, mais peut-être bien, au fond, à lui inspirées plus ou moins par les récits de son beau-père. En tout cas voilà, soit dit en passant, un personnage qui, si Mahomet n'était jamais allé lui-même qu'en rêve à Jérusalem, était en état de lui donner des renseignements de première main sur le luminaire des églises qu'il n'avait pu manquer d'y voir et admirer. Il n'est pas le seul. Il y a aussi, entr'autres, Tamîm ed-Dâri, dont je parlerai plus au long tout à l'heure.

Du reste, Mahomet, avait chez les Musulmans de la première heure, la réputation d'être très ferré sur les choses de Jérusalem. Nous avons à cet égard une indication significative, si le fait est exact, dans un incident de l'entrée d'Omar à Jérusalem. La ville prise, le premier soin du calife est d'enjoindre au patriarche Sophronios, qui lui en avait ouvert les portes, de le conduire incontinent sur l'emplacement de l'ancienne « mosquée de David », autrement dit l'ancien temple juif. Le

1) Voir ce détail piquant du pot d'eau qui était sur le point de renverser au moment du transport de Mahomet et que celui-ci a juste le temps d'arrêter dans sa chute et de remettre d'aplomb à son retour instantané.

patriarche veut lui donner le change ; il le mène d'abord à l'église du Saint-Sépulcre, en lui disant que c'est là. Le calife examine le lieu et s'écrie : « tu en as menti ! car le prophète m'a fait la description de la mosquée de David, et il en résulte qu'elle n'est pas là ». Répétition de la même scène à l'église de Sion. Enfin, conduit sur l'emplacement de la roche sacrée, de la Sakhra, ignominieusement recouverte d'un tas d'ordures, le calife, après l'avoir examiné longuement, s'écrie cette fois : « Allah est grand ! Par celui qui tient mon âme dans ses mains, voici vraiment la mosquée de David telle que nous l'a décrite le prophète ! »

Sans doute ces diverses données, plus ou moins dignes de créance, ne sont pas suffisantes pour permettre d'affirmer que Mahomet a pu avoir de la Ville sainte une connaissance personnelle. Si donc ce n'est pas là qu'il a vu le prototype de sa lampe, il faut chercher ailleurs. Ici se présente à nous une autre hypothèse. Nous savons pertinemment que Mahomet a fait plusieurs fois comme caravanier le trajet de la Mecque aux villes de la Syrie orientale. S'il n'a pas poussé jusqu'à Damas et même Alep, comme d'aucuns l'ont prétendu, il a été sûrement au moins à Bosra. Tout jeune encore — il avait à peine 14 ans et peut-être moins — il y a accompagné son oncle Abou Taleb, chef de la caravane ; c'est même là que, selon une tradition qui n'est pas sans fondement, il serait entré en contact avec le fameux moine à qui l'on donne communément le nom de Bohaira¹. Il a eu probablement, depuis, l'occasion d'y retourner plus d'une fois quand il dirigeait à son tour les caravanes de la riche veuve Khadîdja, qu'il finit par épouser. Or, il y avait, à cette époque, dans la grande ville de Bosra, capitale de l'Arabie, des sanctuaires chrétiens qui, sans prétendre rivaliser avec les somptueux édifices de la Ville sainte, avaient encore

1) Comme l'a montré ingénieusement M. Nau (*Journal Asiat.*, 1915, I, 503 ; cf. *Bibl. de vulg. Guimet*, t. 50, p. 214), le véritable nom du personnage semble avoir été Sergis ; Bohaira, à rétablir en *bahîrd*, ne serait autre chose que l'épithète syriaque « l'éprouvé », fréquemment appliquée aux moines.

de quoi émerveiller les yeux de chameliers arabes arrivant du fin fond du Hedjaz. Ne serait-ce, par exemple, que cette remarquable basilique dont on y voit encore les ruines, construite en 572 par l'archevêque Ioulianos et placée sous l'invocation des saints Serge, Bacchus et Leontios¹. Rien donc d'invraisemblable à ce que se soit là que Mahomet ait été frappé de l'éclat des lampes qui, suivant la mode du temps, devaient illuminer l'intérieur de l'église. L'impression avait pu être d'autant plus vive que celui qui l'éprouvait pour la première fois était encore un jeune garçon pour qui tout était nouveau. Aurions-nous alors, par hasard, à la base de notre verset du Coran la trace de quelque souvenir d'enfance complété par d'autres renseignements ou observations ultérieurs?

Bien entendu, il reste toujours la possibilité que Mahomet ait eu, sur quelque point intermédiaire de ses itinéraires habituels, l'occasion de voir telle ou telle autre église plus modeste que la basilique de Bosra, mais encore suffisante pour lui suggérer la même idée. Il serait loisible par exemple, de penser à Madeba, à 'Ammân l'philadelphie, à Gerasa, etc., toutes villes importantes qui n'étaient pas très loin de la route suivie par les caravanes et qu'on pouvait toucher moyennant un petit crochet, au cas où les besoins du trafic l'auraient exigé. Ces villes, très prospères à l'époque byzantine, possédaient des églises dont on voit encore les restes remarquables. En particulier, Madeba serait assez indiquée, avec sa basilique, aujourd'hui détruite, mais dont la richesse est attestée par les splendides mosaïques qui la décoraient, entr'autres celle qui nous a

1) Voir l'inscription dédicatoire reproduite par Waddington, n° 1915, et les consciencieux relevés de Vogüé (*Syrie Centrale, Architecture*, pp. 63-67, pl. 22-23). Celui-ci suppose que l'énorme coupole centrale, probablement mal construite, a dû s'écrouler peu après son achèvement. En tout cas, il est permis de croire qu'elle a pu durer quelques années, au moins assez longtemps pour que l'édifice fût encore intact lors de la visite de Mahomet à Bosra, soit aux environs de l'an 585. D'ailleurs, au pis aller, l'édifice avait pu, entre temps, être remis à peu près en état, avec les modifications nécessaires, pour les besoins courants du culte.

conservé cet inestimable document qu'est la carte géographique de la Terre sainte.

Que si l'on se refuse à admettre que Mahomet ait jamais mis les pieds dans une église quelconque où il aurait pu voir de ses yeux la lampe décrite par lui, il nous reste la ressource de supposer qu'il tenait du moins son renseignement de quelqu'un qui l'avait vue pour lui. Il y avait dans son entourage immédiat nombre de chrétiens, convertis ou non, qui étaient à même de lui donner toutes les informations désirables sur les pratiques du culte qui était, ou qui avait été le leur.

Si l'on se place à ce point de vue, il y a un nom qui vient aussitôt à la pensée, celui du fameux Tamîm ed-Dâri, qui semble avoir exercé sur l'esprit de Mahomet, et aussi sur certains de ses actes, une influence considérable. C'est une curieuse figure que celle de ce personnage de race arabe¹ qui, né chrétien, abjura avec son frère Nou'aîm², entre les mains du prophète, en l'an 631, pour embrasser la nouvelle religion. Il appartenait à la tribu lakhmide des Dârîyé³ qui, comme plusieurs autres, professait le christianisme⁴.

Devenu un des protagonistes les plus actifs de l'Islam, il fit campagne aux côtés de Mahomet et, après la mort de celui-ci, il resta à Médine jusqu'au moment (656) où le troisième calife,

1) Il était fils de Aoûs. On remarquera que ce patronymique porte la marque d'une origine nabatéenne, ou nabatéo-arabe; *أومى* est, lettre pour lettre, le nom *אומי* si fréquent dans l'onomastique nabatéenne épigraphique.

2) Selon un petit manuscrit inédit que j'ai acquis autrefois à Jérusalem, (*Kitâb mountakhab fi fadhâil Beit el-maqdès*, p. 83), Tamîm ed-Dâri avait avec lui, outre son frère Nou'aîm, quatre autres de ses parents ou contribules.

3) D'Herbelot (*Biblioth. Or. s. v. Tamim et Dari*), sur la foi d'une tradition que je ne puis contrôler en ce moment, dit que son surnom lui vient de la localité dont il était originaire : *Dar* ou *Darah* « bourgade du territoire de Damas » (?). Peut-être le texte visé porte-t-il *Châm*, mot qui, pris au sens large, désigne non pas simplement Damas, mais la Syrie dans son ensemble.

4) Son origine lui avait valu les surnoms caractéristiques de *رأب الأمة* « le moine de la nation » et de *عابد أهل فلسطين* « le dévôt des gens de Palestine » (Ibn khallikan, *Biogr. Dict.*, t. II, 21).

'Othmân, fut assassiné. Il passa alors en Syrie, devint « émir de Jérusalem » et mourut vers l'an 661¹.

Il était tout à fait dans les bonnes grâces du chef de la nouvelle religion, celui-ci étant heureux d'avoir une pareille recrue, qui promettait de lui en valoir d'autres de même origine. Profitant de cette faveur et escomptant la conquête imminente de la Syrie, Tamîm ed-Dâri obtint de Mahomet, par anticipation, l'attribution de la ville d'Hébron et de son territoire, en fief et apanage pour lui et ses descendants, par un acte d'octroi en bonne et due forme qui a encore aujourd'hui force de loi dans le régime des *ouaqf* d'Hébron².

Tamîm ed-Dâri fut sûrement un des informateurs que Mahomet mit le plus largement à contribution pour s'éclairer, non seulement sur les croyances, mais aussi sur les us et coutumes, le service liturgique et le cérémonial du christianisme oriental. C'est de lui, notamment³, qu'il tint tout ce qui concerne l'entité de l'Antéchrist — du Deddjâl — thème sur lequel l'imagination des exégètes musulmans s'est donné carrière et a

1) Moudjir ed-dîn, *op. c.*, p. 232 du texte arabe. Cf. *id.* p. 429, pour d'autres détails sur l'histoire de notre personnage.

2) Cet acte fut dressé dans des conditions assez curieuses. En effet, il fut écrit par 'Ali lui-même sur un morceau de cuir prélevé sur une de ses bottes. Le document original aurait été conservé pendant longtemps — jusqu'au xvi^e siècle au moins — dans les archives des Dâriyé, à Hébron. Les chroniqueurs nous ont transmis des transcriptions de cette bizarre charte qui, malgré quelques divergences, donnent une idée approchée de ce que pouvait être le texte primitif. Voir à ce sujet, et sur les singulières analogies que cette concession d'Hébron faite à Tamîm ed-Dâri présente avec celle de la même ville faite, dans des conditions analogues, au Caleb de la Bible, les observations que j'ai esquissées dans mes *Archaeological Researches*, t. II, pp. 463, 464.

Étant donné que Tamîm, en sa qualité de chrétien, pouvait avoir quelque teinture d'histoire biblique, il ne serait pas impossible que le précédent de Caleb ait été pour quelque chose dans sa démarche et dans le choix même de la ville d'Hébron.

3) Il l'avouait lui-même, si l'on en croit un ancien *hadith* qui place ces mots dans sa bouche : « Tamîm ed-Dâri, qui était autrefois chrétien et qui est venu à l'islam, m'a communiqué un récit qui concorde avec ce que je vous ai dit du Deddjâl » (cf. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, I, 460).

exécuté les plus fantastiques variations¹. Mais ce qui est beaucoup plus intéressant pour nous c'est le fait que Tamîm ed-Dâri fit introduire dans le nouveau culte en voie de formation certaines pratiques d'ordre matériel sûrement empruntées à son ancienne religion. Tel, par exemple, l'emploi du *minbar*, estrade servant de chaire à prêcher dans la mosquée, et imitée de l'ambon des églises syriennes. Il est l'auteur d'une autre innovation qui nous ramène directement au sujet de cette étude. Toutes les traditions s'accordent à dire que c'est lui qui, « le premier, alluma des lampes dans la mosquée »². A l'origine, dans la première mosquée rudimentaire élevée à Médine, simple baraquement reposant sur des troncs de palmiers en guise de piliers, on se contentait de la lueur de quelques flambées de branchages et de feuilles sèches³. C'est Tamîm ed-Dâri qui suggéra l'idée de se servir de véritables lampes, soit suspendues, soit fixées aux piliers, à l'instar de ce qu'il avait vu dans les églises où il allait jadis pratiquer ses dévotions. Si même il n'a pas à ce moment fait venir du dehors quelques spécimens de ces lampes que le prophète a pu voir avant sa mort, il était mieux que tout autre en mesure d'en donner à celui-ci une description exacte, celle dont nous avons un résumé dans le Coran.

Ce qui achève de caractériser le rôle que Tamîm ed-Dâri a pu jouer en cette occurrence, c'est le fait qu'il était, de son métier, marchand et importateur d'*huile et de lampes*⁴ — deux choses qui vont assez bien ensemble, comme nous l'avons vu. Il avait donc un intérêt tout personnel à pousser à la consommation pour écouler ses stocks, en lançant en grand la mode de l'éclairage intensif et perfectionné dans les intérieurs tant sacrés que profanes. Pour n'être pas orfèvre comme M. Josse, il n'en savait pas moins vanter sa marchandise. Cela peut en même

1) Sprenger, *op. c.* III, 13.

2) D'Herbelot, *l. c.*

3) Cf. Huart, *Hist. des Arabes*, I, 122.

4) Voir les références données par le P. Lamouens dans le *Bull. de l'Inst. fr. d'arch. Orient.*, t. XIV, p. 208, note 6.

temps contribuer à expliquer que, dans sa demande de concession de fief, notre personnage fort avisé, chez qui une piété de fraîche date n'excluait pas le sens des réalités pratiques, ait jeté son dévolu sur le territoire d'Hébron¹. Ce territoire était, en effet, et est encore aujourd'hui, extrêmement riches en olivaires, fournissant en abondance une huile de qualité supérieure et très réputée. Tamîm ed-Dâri faisait donc de toute façon une excellente affaire, en mettant, d'une part, la main sur un grand centre de production et en assurant, d'autre part, à ses produits un débouché des plus avantageux pour l'avenir.

VI

Nous manquons de renseignements sur les résultats immédiats qu'a pu avoir au Hedjâz l'usage introduit à l'instigation de Tamîm ed-Dâri, et sur l'extension qu'a pu prendre le nouveau système d'éclairage dans les grands sanctuaires de Médine, de la Mecque et autres. C'est encore ici Jérusalem qui va nous permettre de nous en faire une idée par voie de comparaison; grâce à elle, nous allons constater que de très bonne heure la mosquée, copiant la basilique byzantine, n'a plus rien à envier à son modèle et rivalise avec lui pour la richesse et la splendeur de l'illumination.

Si notre Tamîm ed-Dâri, devenu l'émir de Jérusalem et mort en l'an 40 de l'Hégire (661 J.-C.), avait pu vivre une trentaine d'années encore, avec quelle joie n'aurait-il pas assisté au triomphe de l'innovation dont il était à la fois le père et le bénéficiaire, triomphe auquel, d'ailleurs, la popularité du ver-

1) Le petit manuscrit inédit dont j'ai fait usage plus haut (p. 247, n. 2) nous fait connaître à ce sujet un détail qui mérite d'être relevé. Le groupe de néophytes composé de Tamîm ed-Dâri et de ses cinq frères ou parents qui s'était présenté à Mahomet, hésita quelque temps sur le choix de la ville dont on demandait la concession en principe; on écarta successivement Jérusalem et Beit Djibrin pour s'arrêter finalement à Hébron.

set 35 de la *Sourate de la lumière* n'a sûrement pas été étrangère. Pour nous en tenir au seul cas de la mosquée dite d'Omar, (la Qoubbet es-Sakhra et El-Aqsa), d'où provient la lampe du Louvre, nous avons sur ce point des témoignages édifiants, fournis par divers auteurs arabes¹. Sous le calife 'Abd el-Melik, qui avait achevé en l'an 72 de l'Hégire (690 J.-C.), la construction du superbe édifice recouvrant la roche sainte de la Sakhra, c'était par milliers qu'on comptait les lampes (*qandîl*), suspendues par des chaînes à l'intérieur des deux sanctuaires de Jérusalem, sans parler des grands cierges en cire. Par un raffinement fastueux, on y brûlait même des huiles parfumées². Une particularité bien curieuse, c'est le fait qu'il y avait, attachés au service des deux mosquées comme de véritables hiérodules, une équipe de Juifs³, chargés de père en fils, moyennant l'octroi de certains privilèges, de fabriquer et aussi d'entretenir les verreries, lampes, cupules, lustres et autres. Soit dit en passant, il y a à relever là une indication, qui a son prix pour nous, concernant l'époque à laquelle peut remonter l'emploi

1) Voir pour le détail, et pour plus de précision, Le Strange, *Palestine under the Moslems*, pp. 147, 148, 162, 167 et suiv.

2) Sur ce point encore, les Musulmans ne faisaient qu'imiter les usages du culte byzantin ; pour l'emploi, dans celui-ci, de l'huile et des mèches parfumées, cf. Rohault de Fleury, *op. c.*, pp. 4, 8, 32.

3) L'industrie du verre semble s'être conservée longtemps entre les mains des Juifs de Syrie et de Palestine, qui l'avaient vraisemblablement héritée des verriers célèbres de Phénicie. Au ^{xii}^e siècle le voyageur juif Benjamin de Tudèle (édit. Asher, p. 63) signale que ses coréligionnaires établis à Tyr sont armateurs et fabricants du verre tyrien, réputé au loin. Deux siècles plus tard (Carmoly, *Les chemins de Jérusalem*, p. 243), nous voyons que les Juifs, qui se sont toujours maintenus très nombreux à Hébron, y exploitaient les verreries fameuses, qui aujourd'hui ne sont plus que l'ombre d'elles-mêmes et d'où sont sorties sûrement plus d'une des belles pièces que nous admirons dans nos collections. Comparer ce que rapporte le pèlerin Jacques de Vérone (*Rev. de l'Orient. lat.* 1895, p. 253), qui a vu en 1335 ces verreries d'Hébron en pleine activité : « In hac civitate Ebron, sunt plures fornaces et ibi fiunt vitri, fiale omnia alia vasa vitrea, valde pulchra, et portantur per omnes terras Soldani in magna copia. ». Sur les verreries actuelles d'Hébron, leurs procédés, leurs produits, etc., voir D^r Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, pp. 327-328.

des lampes de mosquée en verre, et aussi sur l'origine des artisans, ou artistes qui les exécutaient.

Au x^e siècle de notre ère on allumait encore quotidienne-ment, au dire de Ibn 'Abd Rabbih, 750 lampes à El-Aqsâ, 540 à la Sakhra ; à l'occasion des grandes fêtes l'illumination générale montait à 20.000 lampes. L'auteur nous renseigne en outre sur divers dispositifs de cet éclairage, qu'il désigne sous les noms techniques de *sanaubardt* et de *ghirbâl*. Les *sanaubardt* « pins », devaient être des supports de lampes tout à fait comparables aux « ifs » employés autrefois dans nos illuminations. Quant au *ghirbâl*, littéralement « crible, tamis », on pourrait être tenté au premier abord d'y reconnaître le type de lampe en cuivre ajouré qui, suivant Longpérier, était destinée à « tamiser » la lumière. Je n'en crois rien. Je pense qu'il s'agit tout simplement d'une sorte de tambour circulaire, d'un cercle de métal sur lequel étaient montées une série de lampes ; j'y vois l'équivalent des *circuli*, ou *coronae lucis, luminum*, du culte chrétien ainsi que des *rotae* décrites dans les vieilles relations de pèlerinage examinées plus haut. Ce doit être ce que plus tard Moudjîr ed-dîn¹ appelle les *tannoûr*, (تَنَائِير) avec leurs lampes (مَصَابِيح). L'auteur termine en nous indiquant les quantités de matières premières nécessaires pour le fonctionnement des lampes, le poids de l'huile d'olive consommé mensuellement, le prix du coton pour la fabrication des mèches, les dépenses pour les lampes de verre, etc.

Lors de la prise de Jérusalem par les Croisés en 1099, ceux-ci s'emparèrent à la Sakhra d'une quantité de *qondîl* en argent et en or et d'un *tannoûr* en argent pesant 40 *ratt* syriens.

On voit par là quelle était la richesse du luminaire dans les sanctuaires musulmans de Jérusalem et l'on s'explique que l'historien de la Ville sainte, Moudjîr ed-dîn, résumant l'opi-

1) Édit. du Caire, p. 385. *Tannoûr* veut dire proprement en arabe un « four ». Par une curieuse rencontre sémantique, le grec ἰπνός a également le double sens de « four » et de « lanterne ».

nion de ses devanciers, dise que rien de comparable sous ce rapport n'existe dans aucune autre mosquée¹.

Nos chroniqueurs arabes² enregistrent un grave accident qui survint en l'an 452 de l'Hégire (1060 J.-C.); le fait relaté nous fournit incidemment un renseignement intéressant sur le mode d'éclairage de la Sakhra : le grand *tannoûr*³ qui était suspendu au centre de la coupole tomba avec les 500 lampes qu'il portait.

C'est aussi à un accident, celui-là d'un autre genre, que nous devons un aperçu de ce qu'était encore à la même époque l'éclairage dans les églises chrétiennes de Syrie. En 1050, au mois d'avril, la foudre, étant tombée sur la grande église d'Antioche dite Kenîset El-Qousiân, y fit des ravages extraordinaires, mais elle laissa intact un grand disque d'argent⁴ suspendu à un câble de chanvre et portant des lampes en verre (*qanâdil zoudjâdj*), dont aucune n'eut le moindre mal⁵.

VII

De l'ensemble des témoignages d'ordre historique que j'ai été amené à évoquer et invoquer au cours de cette étude je crois pouvoir tirer une conclusion qui m'a paru se dégager peu à

1) *Op. c.*, p. 385. Dans un autre passage (p. 207) Moudjîr ed-dîn nous donne un renseignement curieux montrant que les Musulmans avaient fini par attacher à l'entretien des lampes des mosquées, particulièrement à Jérusalem, une valeur superstitieuse qui rappelle beaucoup la croyance chrétienne dans la vertu des cierges et des lampes allumés par la piété des fidèles. Un vieux *hadith*, dit-il, attribue ces paroles à Mahomet :

« Celui qui ne peut faire le pèlerinage à Jérusalem et y prier — prière qui en vaut 1.000 faites ailleurs — qu'il offre de l'huile pour brûler dans ses lampes ; c'est comme s'il y était venu. Celui qui fait brûler une lampe à Jérusalem, les anges ne cessent d'intercéder pour lui tant que sa lumière brille dans la mosquée ».

2) Entr'autres, Moudjîr ed-dîn, *op. c.*, p. 270.

3) Pour le sens de ce mot voir *supra*, p. 252.

4) Comparer le grand *tannoûr* d'argent de la Sakhra, dont je viens de parler.

5) Yâqoût, *Mo'djem el-bouldân*, I, p. 385 ; il reproduit textuellement le récit d'un témoin presque oculaire, le médecin chrétien Ibn Boutlân, consigné dans une lettre adressée par celui-ci à l'un de ses amis.

peu de l'examen même des faits. C'est que l'origine des divers appareils d'éclairage, lampes ou autres, avec leurs dispositifs variés — employés dès le début, et par la suite, dans le luminaire du culte musulman — est à chercher dans l'art religieux byzantin ou syro-byzantin. En ce qui concerne particulièrement ces belles lampes de mosquées en verre qui font notre admiration aujourd'hui, ce sont, à mon avis, les lampes de même matière et de même type, suspendues dans les églises de Syrie, et peut-être aussi d'Égypte, qui ont dû leur servir de premiers modèles.

Au point de vue de l'usage liturgique, la chose, comme on l'a vu, n'est guère douteuse. Pour ce qui est de la forme et de la matière, les documents proprement archéologiques, permettant d'établir la filiation par la production de spécimens intermédiaires, sont plus rares et disséminés çà et là. La question mériterait de faire l'objet d'une étude spéciale; je ne puis ici que l'effleurer en passant. Quoique l'auteur ne s'y occupe exclusivement que de l'antiquité byzantine et du culte chrétien, l'ouvrage déjà cité de M. Rohault de Fleury peut, à défaut d'autres, être consulté utilement à cet égard. On y trouvera quelques éléments d'information d'ordre descriptif, parfois même graphique, de nature à confirmer la thèse que je soutiens. Je signalerai notamment les pages¹ contenant des citations de divers textes anciens qui me paraissent bien indiquer que c'est, en effet, dans les lampes en verre, à suspension, des basiliques chrétiennes qu'il faut reconnaître le prototype des lampes de mosquée.

Qu'on y relise par exemple (p. 25), en se plaçant à ce point

1) Rohault de Fleury, *op. c.* pp. 4 et 5; cf. p. 16 : lampes de cristal à Sainte-Sophie, se balançant au-dessus de la tête des fidèles; p. 18 : lampes liturgiques en verre avec leurs mèches de papyrus, dont parle saint Aldhelm; p. 20 : lampe consistant en une fiole de cristal pleine d'huile, posée dans un treillis métallique (*retia*, cf. *supra*, p. ...); p. 21 : dispositif analogue pour lampes de cristal, etc. Parmi les lampes de toute époque reproduites abondamment sur les planches, se recommandent particulièrement à l'attention, celles des pl. CDXL, CDXLI, CDXLV, CDXLVI, CDXLVII (voir aussi la vignette de p. 25), dont les formes et les modes de suspension peuvent suggérer des rapprochements, quelques-uns vraiment frappants, avec les lampes de mosquée.

de vue, ces trois vers bien connus dans lesquels saint Paulin décrit une des lampes qui étaient suspendues au milieu de sa magnifique basilique (*in medio tecti cameram inter humum-que*) :

Trijugum supremo stamine ferrum
Quo vitreae inseritur penetrabilis ansa lucernæ
Auritusque calix tribus undique figitur uncis.

C'est en quelque sorte, trait pour trait, une description anticipée de ce que seront, bien des siècles plus tard, nos lampes arabes en verre, avec leurs trois¹ bélières de suspension prises dans la masse.

A ces documents, cités ou figurés dans l'ouvrage de Rohault de Fleury, on pourrait ajouter aujourd'hui plus d'un monument qui lui a échappé ou qu'il ne pouvait pas encore connaître. Dans le nombre, je rappellerai la curieuse lampe en verre découverte dans les catacombes de Rome² et qui, avec ses bélières de suspension et par son galbe général, ressemble à s'y méprendre à nos lampes de mosquée.

Très instructives sont aussi les belles patènes d'argent de Stuma et d'Antioche³, du vi^e siècle, représentant la Cène de Jésus et des Apôtres. Dans ces deux figurations on remarquera la forme des lampes éclairant le festin eucharistique; elles rappellent singulièrement les lampes de mosquée en verre, et, en même temps, certains vases antiques qui, à mon avis, sont le point de départ de ces lampes arabes, ainsi que celui — bien entendu et avant tout — de leurs prototypes byzantins. Malgré leur apparence plus ou moins décorative, il n'y pas à hésiter sur la nature et la fonction de ces élégants récipients. Ce

1) Nombre minimum parfois dépassé.

2) Roller, *Les Catacombes de Rome*, I, pl. VIII. On a considéré l'objet comme étant un vase du genre dit *gubbata*. Dans un passage que me signale M. van Berchem, Schmoranz (*Altorient. Glassgefässe*, p. 10 et suiv.), dit qu'il faut faire des réserves sur la provenance exacte de cette lampe, qui pourrait être médiévale ou byzantine.

3) Ebersolt, *Rev. Arch.*, 1911, I, 411, pl. VIII; Bréhier, *Gaz. des Beaux-Arts*, 1920, p. 176 et suiv.

sont bien des lampes, et non pas de simples vases ornementaux. On sait, en effet, que cet épisode, prélude de la Passion, se passe *la nuit*. Les récits évangéliques sont catégoriques à cet égard¹. Sur la première patène, une seule lampe est suspendue à une sorte de *ciborium* à dôme incurvé; sur la seconde, il y a une paire de lampes qui semblent être posées sur une sorte d'architrave appartenant au décor architectural de la scène et la dominant de haut. Pour ce qui est de la matière dont sont faites ces lampes, les images ciselées sur les deux patènes ne nous fournissent naturellement aucune indication. On pourrait toutefois la déterminer par induction. Étant donné qu'en l'espèce, l'éclairage vient d'en haut, cela semble impliquer que ces lampes doivent être en verre et non pas dans une matière opaque, métal ou autre. En effet, dans ce dernier cas, la lampe, avec ses bords évasés masquant plus ou moins la flamme dont, d'autre part, le niveau tend à baisser avec celui du liquide qui l'alimente, aurait projeté au-dessous d'elle un cône d'ombre et remplirait alors assez mal son office; tandis qu'au contraire, si elle est en verre, la lumière passe par les parois transparentes, et même quelque peu par le fond du récipient, à travers la nappe d'huile.

Je me permets d'insister sur cette observation, parce qu'elle est applicable d'une façon générale, et dans une certaine mesure, à l'interprétation rationnelle d'autres représentations figurées nous montrant des lampes, en forme de vases, de matière indéterminée, suspendues dans les mêmes conditions. Sans doute, cela ne veut pas toujours dire que ces lampes soient en verre, mais du moins la question se pose. En tout cas, cette observation est susceptible de nous mettre sur la voie de la raison pour laquelle l'usage des lampes en verre a pu prendre

1) Matth., 26 : 20; Marc, 14 : 17; Luc, 13 : 30. Cf. Jean, 13 : 30, pour l'heure où se joue la suite du drame. La Cène est, à proprement parler, un souper aux lumières, et c'est à juste titre que les protestants l'appellent *heiliges Abendmahl*, *Lord's supper*. Ce détail topique des lampes ne manque, d'ailleurs, pour ainsi dire jamais dans les représentations médiévales de la Cène.

une pareille extension chez les Byzantins et chez les Arabes, leurs successeurs et imitateurs. On a dû s'apercevoir à la longue de l'inconvénient que présentait pour l'éclairage l'emploi de récipients opaques, d'une certaine dimension ; c'est pourquoi on a eu l'idée d'y remédier en recourant à une matière transparente, quand l'industrie de la verrerie eût fait assez de progrès pour permettre de fabriquer des vases relativement de grande capacité. C'est naturellement la céramique¹ qui fournit aux verriers les formes courantes de ces vases destinés au luminaire.

Si l'on se reporte à l'un des types les plus répandus de la lampe antique en terre cuite, on constate qu'il consiste essentiellement dans un petit récipient de peu de profondeur, plus ou moins plat, fermé par un opercule fixe qui est percé d'un trou pour l'introduction de l'huile. Le récipient est muni d'un bec, de forme variable, destiné à recevoir la mèche. Tantôt ce bec saillant est pris dans la masse même de la lampe qui, à cet effet, s'allonge en pointe plus ou moins effilée ; tantôt il est rapporté, se détachant complètement du corps de la lampe, lorsque celle-ci est tout à fait ronde. Dans ces conditions, la flamme sortant du bec était toujours excentrique par rapport au corps de la lampe, de sorte que l'ombre projetée par celui-ci au-dessous de lui et, par conséquent, la perte de lumière étaient réduites au minimum.

A côté de ce type auquel appartiennent la majorité des lampes grecques et romaines, il y en a un autre plus primitif, consistant en un petit récipient — de forme, voire de matière quelconque — godets, écuelles, gobelets, tasses, coquilles, pierres creuses ou creusées — récipient entièrement ouvert à l'air libre, dans lequel on mettait à même l'huile et la mèche qui y baignait. C'est le principe des lampions², de la veilleuse, etc. Là encore, on imagina de bonne heure, quand le récipient était

1) Cf. les termes, significatifs sous ce rapport, qui reviennent si souvent dans les anciens textes pour désigner les lampes, de toute matière, en forme de vases : *cantharus*, *pharucantharus*, *gubbata*, *calix*, *vitrea urna*, etc.

2) A huile, ou à graisse.

en terre cuite, d'y ménager pour la mèche, grâce à un ingénieux procédé de pincement de son bord circulaire, un logement pour la mèche, faisant fonction d'un véritable bec¹. Ce dispositif avait donc, lui aussi, pour résultat de rejeter la flamme à la périphérie, en atténuant ainsi l'inconvénient de l'ombre portée.

Ce dernier inconvénient dut atteindre son maximum, le jour où l'on imagina, probablement pour des raisons esthétiques, de faire servir à usage de lampes de véritables vases, de grande capacité, aux formes décoratives empruntées aux plus riches modèles de la céramique et de la toreutique, vases sans bec, où la mèche, brûlant à l'air libre, émergeait forcément du centre même de la nappe d'huile. Ici, la recherche de la beauté se trouvait directement en conflit avec les besoins et les exigences de la pratique. C'est alors que l'emploi du verre a apporté à ce petit problème une solution élégante et définitive.

C'est celle qu'ont adoptée les Arabes à l'instar de leurs initiateurs chrétiens. Ce qui semble leur appartenir en propre, bien que la chose soit déjà en germe dans certains prototypes byzantins, c'est le développement extraordinaire qu'ils ont donné au col largement évasé du récipient, au détriment de la panse inférieure arrondie.

Cette particularité caractéristique des lampes de mosquée en verre, a, je crois, une raison d'être pratique, dont l'art de l'émailleur a su, du reste, tirer un heureux parti décoratif. Ce haut col conique, en forme de cornet ou d'entonnoir, devait faire fonction d'une sorte d'abat-vent aux parois transparentes², des-

1) Parfois ces becs sont multiples, l'argile se prêtant facilement à cette opération si simple.

2) A ce point de vue, les lampes arabes de ce type, exécutées en faïence à une assez basse époque, et qu'on trouvera reproduites comme telles dans l'ouvrage de M. Migeon (*op. c.*, fig. 253, 254) constitueraient une anomalie, voire même un contre-sens, étant donnée l'opacité absolue de la matière. D'ailleurs, malgré certaines analogies de forme et la présence d'organes de suspension, sont-ce bien des lampes? Ne seraient-ce pas de simples vases de fantaisie, vases à fleurs ou porte-bouquets, dans le genre de celui qui est figuré dans la charmante verrière en plâtre ajouré dont M. Migeon (*op. c.*, fig. 319) donne

tiné à protéger la flamme contre les courants d'air, redoutables surtout lorsque les lampes — ce qui était le cas le plus fréquent, comme le montrent les bélières dont elles sont presque toujours munies — devaient être suspendues à une certaine hauteur. Ce dispositif assurait aux lampes arabes des avantages analogues à ceux de la lanterne à enveloppe de verre, où la flamme est à l'abri du vent. Peut-être même est-ce la lanterne qui en a suggéré la première idée.

CLERMONT-GANNEAU.

lui-même une excellente reproduction. Là bien que sa forme soit tout à fait comparable à celle des lampes de mosquée, nul doute possible sur la fonction du vase où s'épanouit un magnifique bouquet d'œillets.

*
* *

P.-S. — Au moment de donner le bon à tirer de ces pages, je reçois de mon confrère et ami M. van Berchem l'indication d'un très intéressant passage de Samhoudi, l'historien arabe de la mosquée de Médine, relatif à Tamim ad-Dâri et à l'origine de l'éclairage de cette mosquée (Ali Bahgat, *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1914, p. 80) : « Samhoudi fait remonter le fait d'éclairer la mosquée au vivant du Prophète. Tamim ad-Dâri, ayant apporté de Syrie des lampes, de l'huile et un paquet de cordes, serait arrivé à Médine juste le jeudi soir. Il aurait ordonné à son esclave du nom d'Aboul Barrâd de défaire les cordes, de suspendre les lampes d'y verser de l'eau et de l'huile et d'y placer les mèches. Aussitôt le soleil couché, il aurait enjoint à Aboul Barrâd de les allumer. Le prophète étant entré à la mosquée et ayant trouvé les lampes éclairées brillamment, aurait demandé : *Qui a fait cela ?* A la réponse que c'était Tamim, le Prophète se retournant vers lui, lui aurait dit : *Tu as éclairé l'Islam, qu'Allah éclaire ton chemin !* »

L'ANCIEN DROIT CRIMINEL HELLÉNIQUE

ET LA *VENDETTA* ALBANAISE

« Le sang est bu par la terre nourricière; mais le meurtre subsiste, ineffaçable, et crie vengeance... Tous les fleuves couleraient dans le même lit, pour purifier la main souillée de sang, qu'ils la laveraient en vain... Que le meurtre compense le meurtre! Mal pour mal, dit la sentence des vieux âges ».

ESCHYLE, *Coéphores*, v. 66-7; 72-4; 312-4.

Lorsque M. G. Glotz publiait, en 1904, ses remarquables études sur la *Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*¹, il était réduit à emprunter principalement à Fr. Miklosich son information sur le régime de la *vendetta*, dans le Monténégro et dans l'Albanie du Nord². Or, l'enquête de Fr. Miklosich date de 1888 et ne concerne guère que les tribus albanaises slavisées, les plus septentrionales. Ainsi, — tout en pressentant déjà, dans une région balkanique, qui, encore aujourd'hui, se défend contre l'effort scientifique par l'impénétrabilité de ses montagnes et la férocité de ses habitants, diverses survivances instructives pour l'historien des religions de la Grèce antique, — M. G. Glotz ne pouvait exactement déterminer, si près des régions auxquelles son livre nous intéresse, le degré de persistance d'une civilisation attardée, dont on a pu

1) On sait que M. Glotz a repris en partie cette thèse dans un livre écrit à l'usage du grand public, en 1906 : *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*; cf., surtout, *la Religion et le Droit criminel*, p. 1 à 68.

2) Franz Miklosich, *Die Blutrache bei den Slaven*, dans les *Denkschriften d. K. Akad. d. Wissenschaften zu Wien, philos.-histor. Classe*, XXXVI (1888), p. 127-210.



dire que, par certains aspects, elle évoquait encore la société des héros d'Homère¹.

Depuis lors, la connaissance historique des coutumes albanaises a beaucoup progressé, ainsi que je le marquerai ci-après. En 1917 et 1918, lors d'opérations militaires entre la région de Koritsa et celle d'Elbassan, ayant été mis moi-même en contact direct avec les Tosks du Mali Spatit, j'ai pu recueillir sur les coutumes locales divers renseignements, qui, sur quelques points, m'ont paru compléter les plus récentes études consacrées à la *vendetta* locale. Encore, n'aurais-je point songé à consigner ici les résultats d'une enquête partielle, faite au Sud du Skumbi, c'est-à-dire dans une région où les influences helléniques ont aujourd'hui considérablement adouci le caractère primitif de la race, si je n'avais eu l'occasion d'interroger, par ailleurs, notamment après les combats de la Holta, divers prisonniers albanais ou autrichiens, qui, venant du pays des Guègues, et ayant appartenu pour la plupart aux troupes d'occupation de la Double-Monarchie, soit dans le Monténégro, soit dans les régions de la Morača, du Drin, et du Mat, m'ont fait connaître en détail la loi du sang, telle que, parmi les

1) R. Dareste, *Nouvelles Etudes d'histoire du droit*, 3^e série, 1906, p. 54; cf. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 84-5, n. 6 de la p. 84; M. Glotz parle surtout de la des Monténégrins; le code albanais de la *vendetta* n'est assurément pas un code isolé; il n'est même guère douteux qu'il ressemble généralement à la « loi ancienne » qui a prévalu au Monténégro et dans l'Herzégovine, jusqu'au XIX^e siècle encore, mais qui est aujourd'hui, surtout en Herzégovine, en voie de complète disparition. Cependant il y a des différences intéressantes à marquer selon les pays, et la *vendetta* albanaise, dont les coutumes varient de clan à clan, n'est pas exactement comparable même à la *vendetta* monténégrine; il faut noter que l'incorporation de quelques tribus (comme les Hoti, les Gruda), en 1913, dans le territoire monténégrin, n'a pas précisément rapproché les deux pays, ni effacé les divergences des usages.

2) J'ai utilisé aussi, ci-après, des renseignements recueillis par la mission anglaise de l'Adriatique, qui a pu opérer dans la région de Scutari jusqu'en février 1916 (amiral Burney, colonel Philipps). Ces renseignements ont été consignés dans un livre intitulé : *Albanie, les clans, le peuple, personnalités politiques*, etc. (sans date). Cet ouvrage mériterait une retouche; il n'est dérivé,

clans du Nord de l'Albanie², elle subsiste aujourd'hui, sous une forme particulièrement conservatrice.

*
* *

Les observations présentées ci-après pourront faire suite à l'étude publiée en 1906, par R. Dareste, sur « les anciennes coutumes albanaises ¹ ». Cette étude réunissait, comme l'on sait, sans commentaire, deux notices composées en Albanie par des témoins directs, l'une, relative au droit des tribus Dukadschin, par le curé catholique Don Lazar Mjedia; l'autre, sur le droit coutumier des tribus Mi Schkodrak (Nord de Scutari), par le curé catholique Don Nikola Ashta. L'un comme l'autre, ces deux témoignages avaient été primitivement rédigés sur place, en albanais. Traduits peu après en allemand par les soins du Dr Th. A. Ippen, ancien consul général à Scutari³, ils devaient être communiqués d'abord à la Société d'anthropologie de Berlin, le 20 juillet 1901, par P. Träger⁴. Ils n'ont été révélés qu'ensuite au public français, par le regretté R. Dareste⁵. Le savant jurisconsulte avait marqué le progrès réalisé par de

pour la partie qui concerne la coutume albanaise, et spécialement le code de Lek Dukadschin, que du témoignage de Don Lazar Mjedia (cf. ci-après) qu'il cite; mais, sur d'autres points, il ajoute diverses informations. C'est en conférant les indications de cette enquête avec la déposition que m'ont fournie, en octobre 1918, des prisonniers bien informés, que j'ai conçu le projet de cet article.

1) *Nouvelles études*, p. 53-75.

2) Le Dr Th. A. Ippen, auteur d'ouvrages importants sur l'Albanie (*Skutari und die Nordalbanische Küstenebene*, Sarajevo, 1907; *Die Gebirge des Nord-westlichen Albaniens*, dans *Abhandl. der K. K. geographischen Gesellschaft in Wien*, 1908), était délégué technique à la conférence de Londres en 1913.

3) L'étude de D. L. Mjedia a paru en tirage à part : *Über die Befugnisse eines Bajraktars; über die Blutrache*, 1901, extr. des *Verhandl. d. Berliner Gesellschaft f. Anthropol., Ethnol. und Urgeschichte*, 1901.

4) L'étude de R. Dareste, avant de paraître dans les *Nouvelles Études*, avait été publiée dans le *Journal des Savants*, 1903, p. 325 sqq.; p. 383 sqq.; on la trouvera aussi reproduite dans la *Revue historique de droit français et étranger*, XXVII, 1903, p. 477 sqq.

telles enquêtes sur le travail, déjà ancien et plus sommaire, de Hecquart, ancien consul de France à Scutari¹.

Les deux notices récentes des curés d'Albanie sont toujours particulièrement précieuses, en l'absence de tout document écrit qui permette de remonter jusqu'à l'époque de la réunion des coutumes de la Guégarie dans le Code ou Canon de Lek Dukadschin². Mais les renseignements de Don Lazar Mjedia et de Don Nikola Ashta, rassemblés au jour le jour, et présentés sans systématisation, ont l'inconvénient d'être assez mal ordonnés ; ils se répètent souvent, — à moins qu'ils ne se contredisent, comme il arrive quelquefois. Il m'a semblé, enfin, y relever quelques erreurs. J'ai essayé ci-après de donner une idée plus nette³ des usages spéciaux d'Albanie se rapportant au régime actuel de la *vendetta*. J'ajoute les informations que j'ai pu moi-même obtenir sur la situation créée en Albanie, du point de vue des mœurs, pendant la guerre, et sur les efforts impuissants tentés jusqu'à ce jour, tant par les gouvernements que par le clergé catholique local, pour faire cesser parmi les clans du Nord les effets meurtriers de la loi du sang.

1) *Hist. et descript. de la Haute Albanie ou Guégarie*, Paris, 1859, (avec une étude d'ensemble sur le droit albanais).

2) Sur la date de ce code, cf. ci-après, p. 259-260.

3) Je ne crois pas qu'il ait été publié à nouveau d'études sur le droit albanais, entre 1906 et l'époque de la guerre ; on ne trouve que des renseignements très généraux dans les ouvrages suivants : Fr. Nopcsa, *Das katholische Nordalbanien*, Földrajzi Közlemények, Budapest et Vienne, 1907 ; Szamatolski, *Albanien im Lichte neuerer Forschung*, Vienne, 1907 ; P. Siebertz, *Albanien und die Albanesen*, Vienne, 1910 ; Fr. Nopcsa, *Aus Sala und Klementi*, 1910, Vienne ; Vico Mantegazza, *l'Albania*, Rome, 1912 ; G. Louis-Jaray, *l'Albanie inconnue*, 1913, et *Au jeune royaume d'Albanie*, 1914 ; W. Peacock, *Albania*, Londres, 1914. La Collection des *Acta et Diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia* (344 à 1343), publiée à Vienne en 1913, a eu pendant la guerre, en 1917-8, une nouvelle édition, avec commentaires, à Vienne ; elle était dirigée par Thalloczy, Jireček et Sufflay ; cf. *Posta e Shqypnies*, Scutari, 5 juin 1918. A l'occasion de l'exposition des travaux d'art balkaniques qui a eu lieu au Palais Schönborn à Vienne en 1918, le Ballplatz a fait imprimer une courte étude de D. Haberland, *Kulturwissenschaftlicher Beitrag zur Volkskunde Albaniens, Montenegros und Serbiens* ; je ne connais ce travail que par une récénsion du *Posta e Shqypnies*, 3 avril 1918.

On sait que la coutume des guerres familiales sévit particulièrement en Guégarie, au Nord-Est, Est, et Sud-Est de Scutari d'Albanie, dans les régions de la Morača, du Drin, et du Mat (cf. la carte à la p. 254). Au Nord du Drin sont les tribus qui paraissent avoir accepté les premières¹ le code de Lek Dukadschin, véritable législation de la *vendetta* ; pour cette raison, elles ont été nommées originellement les clans Dukadschin.

Ce sont, d'abord, les six tribus désignées spécialement par Don Lazar Mjedia² : Shala³, Shoshi⁴, Kiri, Plani, Dschani, et Toplana. Ces six tribus, au Nord du Drin, forment encore le *Fis i Iasht Bairakvet* (clan des 6 baïraks⁵). Mais la loi de Dukadschin n'est pas restée confinée dans ce territoire ; on la trouve aussi adoptée par un autre groupe de tribus, au Sud du Drin ; il comprend 7 baïraks nouveaux, appelés quelquefois, eux-mêmes, par extension, les clans Dukadschin. Ce sont : Chereti, Puka, Kabashi, Berisha, Bujoni, Ibalya, et Malizi⁶. Par ces tribus, la loi de Lek Dukadschin semble avoir gagné la Mirditie et les plateaux du Mat, vers le Sud Ouest, tandis qu'elle s'est étendue, du côté du Sud-Est, vers les clans de

1) R. Dareste annonçait, cf. *Nouvelles études*, p. 53, la disparition probable et prochaine des anciennes coutumes albanaises ; mais la période de 1906 à 1920 leur a, en fait, apporté peu de changements.

2) R. Dareste, *l. l.*, p. 55.

3) C'est peut être dans cette tribu que le code est le plus sévèrement appliqué.

4) Shala et Shoshi forment un seul *baïrak*, c'est-à-dire qu'ils ont à leur tête un même « banneret ».

5) On n'est pas d'accord sur les noms de ces six *baïraks* ; la liste donnée ci-dessus est celle de Don Lazar Mjedia ; mais la mission anglaise de l'Adriatique compte comme formant le clan des six *baïraks* : *Pulati*, *Dushmani* (ou *Temali*) *Nikdi* et *Merturi*, qui sont aussi des tribus au Nord du Drin ; il est vrai que *Pulati* comprend les *Kiri* et *Plani*, ce qui efface une différence ; les *Nikdi* et *Merturi* sont à l'Est du groupe, auquel ils se rattachent plus ou moins ; en fait, comme j'aurai à l'indiquer, le régime de la *vendetta* a pénétré encore plus loin vers l'Orient.

6) Ils occupent la haute chaîne de montagnes au Sud du Drin et les vallées des affluents de la rive Sud, depuis le territoire des Mirdites jusqu'au fleuve. Trois de ces *baïraks* revendiquent quelquefois spécialement le titre de clans Dukadschin ; ce sont ceux qui forment les *Tashi* (*Bujoni* et *Ibalya*), et celui de *Berisha*.

Dibra, aux sources du Drin Noir. Ainsi, le terme de région de Dukadschin s'est-il peu à peu appliqué au pays entier du Drin et de la Mirditie. En Mirditie, le code est, il est vrai, admis avec certaines variantes. Plus au Sud, sur le Mat, les clans Matia, particulièrement orgueilleux et primitifs¹, refusent, jusqu'aujourd'hui, d'entrer en composition avec un ennemi, en quelque cas que ce soit, par le paiement d'une amende; la même sévérité dans l'application de la loi du sang distingue encore les tribus dites « tigres du Dibra », spécialement les Lurya et Khtela, qui n'admettent non plus nulle transaction. Il ne serait pas exact, par conséquent, de dire que le code a tendu, en s'étendant, à faire atténuer la rigueur de la *vendetta*. Au Nord même du Drin, en bordure de l'Albanie, les Gashi et Krasnichi, voisins immédiats de la région de Jakova, comptent parmi les tribus qui ont, aujourd'hui encore, le plus de guerres de familles.

Les clauses du code de Lek Dukadschin ne sont nulle part identiques, ni pareillement appliquées; partout, cependant, chacune des tribus albanaises se flatte de respecter plus fidèlement qu'ailleurs les dispositions originales de cette loi²; partout aussi, en fait, l'on retrouve au moins les mêmes prescriptions fondamentales. L'incertitude de notre connaissance vient ici de ce que nul document écrit, comme je l'ai dit³, ne date de l'époque même de Lek Dukadschin, chef mirdite du xv^e siècle, dont la personnalité a bénéficié de bonne heure du mystère légendaire qui sied aux figures des anciens législateurs. En Mirditie, on croit à tort la loi albanaise issue plutôt de Scanderbeg (vers 1443-1467), l'héroïque vainqueur de Kroja. En général, on sait aujourd'hui

1) G. Glotz a très bien montré comment le refus de la composition était spécial aux sociétés les plus primitives, qui jugent la vengeance brutale moralement supérieure; cf. *La solidarité de la famille*, p. 123; Achille, au moment de consentir au rachat du cadavre d'Hector, implore le pardon de Patrocle; cf. *Iliad.*, XXIV, v. 592 sqq.

2) On comparera justement ce que dit G. Glotz, *La solidarité de la famille*, *Introduit.*, p. iv-v, des conditions de formation du droit primitif, en Grèce, dans un pays pareillement morcelé.

3) P. 257.

que la famille des Dukadschin est apparue au XIII^e siècle¹; Lek (Alexandre) Duka Jean, aurait été du même sang que le clan d'Oroshi en Mirditie inférieure, et il fut, semble-t-il, contemporain, peut-être rival, de Scanderbeg; d'où, les confusions nées par la suite entre les deux noms². Nous ne sommes pas exactement renseignés sur la façon dont Lek créa, avant la fin du XV^e siècle, son code, qu'il avait vraisemblablement compilé, par rapprochement des éléments de la loi répandus dans les tribus alors existantes, ajoutant lui-même maintes prescriptions nécessaires pour réformer les usages les plus primitifs. Ce qui est sûr, c'est que ce fut là le premier effort — plus ou moins efficace — pour restreindre, par la composition, la fréquence de l'homicide en Albanie. J'ai dit que cette législation à tendances apaisantes n'était pas encore intégralement et partout admise, notamment par certaines tribus du Sud-Ouest de la Géguarie, celles de Matia et Dibra.

L'œuvre législative de Lek Dukadschin a d'abord été conservée oralement, jusqu'à ce qu'une assemblée tenue à Scutari, le *Djibal Odasi* (Tribunal des montagnes) en eût codifié diverses parties, en 1856-7³. De là, aujourd'hui, de nouvelles indécisions sur la partie primitive de l'œuvre, celle qui devrait être réservée en propre au chef mirdite. Bien que la personnalité de Lek Dukadschin reste purement locale, il n'est pas douteux du moins que la législation placée sous ce nom ait été toujours très célèbre à travers l'Albanie, et qu'elle fasse autorité, surtout dans le Nord, beaucoup mieux encore

1) Au XIII^e siècle, il y a déjà des Dukadschin, seigneurs de Zadrina, de Pulati, et de Shala. Certains d'entre eux semblent s'être réfugiés à Venise, lors de l'occupation de Scutari par les Turcs en 1480. Venise leur donna son appui dans leurs rivalités avec les Scanderbeg, qui étaient clients de Naples.

2) Sur les rivalités des deux familles, cf. ci-dessus, n. 1: cependant, l'on rencontre quelquefois une tradition, d'après laquelle Lek Dukadschin aurait été parent de Scanderbeg. Poursuivi par les Turcs, Lek s'enfuit de Rashia, et se joignit aux ancêtres des Mirdites.

3) Sur cette assemblée, cf. ci-après, p. 277.

que les préceptes des livres sacrés chrétiens ou islamiques; j'en donnerai ci-après quelques preuves.



Les notices de Don Lazar Mjedia et de Don Nikola Aschta, telles qu'elles ont été publiées par R. Dareste, montrent que le Code de Lek Dukadschin constitue, pour les tribus qui s'y réfèrent, un manuel presque complet de droit, avec une jurisprudence qui s'étend, d'un côté, par exemple, aux affaires de succession, d'achat et de vente, à la législation des dommages, des gages, — d'autre part aux simples délits, larcins et vol¹. Je n'ai pas l'intention de revenir ici sur l'ensemble de ces dispositions. Je me bornerai à étudier ce qui concerne la *vendetta*.

Le code prévoit d'abord, comme il convient, les pouvoirs chargés de l'application de la procédure. Ce sont les chefs administratifs du clan, le *Bairaktar* (banneret), les *Krën*², chefs de quartiers, et les *Gjobars*, agissant comme chefs de famille³. Le *Bairaktar* et les *Krën* déterminent les peines; les *Gjobars* les infligent aux coupables. En cas de discussion dans une affaire criminelle, on ne recourt pas, comme à l'occasion des dissensions civiles, au système de l'arbitrage; les chefs du clan restent maîtres de la décision à prendre, et, s'ils désirent être soutenus, il font appel à la *Plekniya* (conseil des anciens) ou au *kuven* (clan réuni). Quand un meurtrier qui n'avait pas droit à la vengeance régulière résiste contre sa tribu, celle-ci, contre le révolté, peut même faire appel aux tribus voisines⁴.

Le principe essentiel est le suivant : « celui qui tue par simple vengeance ne doit être inquiété, dit la coutume albanaise, ni par le souverain, ni par la tribu ». La vengeance est dite simple, quand l'homme n'a agi que pour laver son honneur,

1) R. Dareste, *Nouvelles études*, p. 71-5.

2) Pluriel de *Krüe* = tête, chef de quartier.

3) Le mot signifie : exécuteurs.

4) Don Nikola Aschta; cf. R. Dareste, *l. l.*, p. 68.

et cela sans entrer en conflit avec un protecteur de sa victime¹, sans violer par conséquent les règles de conduite et sauvegarde, dont j'aurai à parler ci-après². Soit un cas ordinaire : l'homme insulté a tiré sur son offenseur. Il vient à une place où il est en sûreté, d'où il proclame que c'est lui qui a fait le coup, et que sa conscience est pure. Le résultat est, alors, que la famille du mort doit tuer, ou lui, ou certains des mâles de sa parenté, selon des règles ci-après définies; puis, la famille du meurtrier devra se venger elle-même. Ainsi la *vendetta* se poursuivra de génération en génération, sans que, bien souvent, on puisse garder même le souvenir de la cause de la querelle. La loi du sang se développe dans ces cas de façon indépendante; les familles intéressées s'exilent, ou se retranchent dans leur *koula* (maison fortifiée), jusqu'à ce qu'en certains cas, une réconciliation, dont je stipulerai la procédure, puisse intervenir. Telle est la *vendetta* normale.

La vengeance d'honneur, loin d'entraîner une pénalité de la tribu, est même considérée comme un devoir. Seul est puni par la justice collective le meurtre illégitime, commis contre un individu quelconque — homme, femme, ou enfant — des tribus Dukadschin, sans raison de *vendetta* simple; mais un homme dont l'honneur doit être lavé est plutôt encouragé à verser le sang. Il perd son rang, en attendant qu'il se réhabilite par le sacrifice de l'ennemi. Comme dans l'ancien droit criminel hellénique, il semble, en Albanie, que l'impureté du meurtre soit contractée aussi par le parent réfractaire au devoir de solidarité³. Il doit manger seul, tel l'excommunié antique, qui, dit Eschyle, « n'a plus de part au cratère sacré »⁴. *A table, sa*

1) R. Dareste, *l. l.*, p. 56.

2) R. Dareste, *l. l.*, p. 59. Le meurtre d'un « hôte et ami » déchaîne toujours une *vendetta* impitoyable, par crainte des représailles générales qu'il doit amener.

3) G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 59.

4) Eschyle, *Coéphores*, v. 291-6 : « Plus de part pour lui (Oreste) au cratère sacré; plus de place aux libations; il est repoussé des autels par l'invisible colère d'un père; nul ne l'accueille, nul ne lie commerce avec lui. Méprisé,

cuiller est retournée; on lui tend à boire en passant la gourde par dessous la jambe. Il existe, selon les tribus, d'autres moyens moins rudimentaires pour inciter l'homme humilié à la vengeance; sans compter l'action des femmes, — qui, en Albanie, comme dans la Grèce à l'époque des Atrides, comme dans la Corse de Prosper Mérimée —, ont toujours joué un grand rôle dans la prolongation des *ven-lettas*. Lorsque c'est un « hôte et ami » qui a été tué, celui qui a subi cet affront ne peut même plus reparaître devant ses compagnons, si ce n'est après avoir effacé sa honte¹.

Le meurtre illégitime déchaîne lui aussi, naturellement, la *vendetta* régulière. Mais alors que dans l'affaire de la vengeance du sang simple, le Code Dukadschin s'était d'abord déclaré comme incompetent et, laissait presque agir, sauf espoir de composition, l'instinct du « talion », on assiste cette fois, en Albanie, à un essai d'intervention de la tribu, avec pénalité destinée à restreindre, si possible, la fréquence de l'homicide.

C'est cette tentative qu'il est particulièrement intéressant d'étudier. En cas de meurtre illégitime, — si le meurtrier est de la tribu, et dans ce cas seulement², — les chefs administratifs du clan se saisissent de la querelle. J'ai dit qu'ils étaient maîtres de la décision à prendre.

Il y a, d'abord, essai de la tribu pour limiter l'effet fatal et la réciprocité de la vengeance : c'est ainsi que la justice collective paraît bien avoir réussi à diminuer en Albanie le droit *de toute la famille* du mort sur *toute la tribu* du coupable. Lorsqu'un homme a tué une personne d'un autre clan, — ou du même clan, mais d'un autre quartier, — la famille n'a plus droit strictement, aujourd'hui, un peu partout, qu'à un « jour de fureur », pendant lequel, il est vrai, elle peut tuer n'importe qui

abhorré de tous, une mort lente et cruelle l'épuise, avant de l'emporter tout entier ». Glotz rapproche la situation du *Kenaima*, l'homme qui a perdu son honneur, dans les tribus indiennes de l'Amérique du Sud; cf. *l. l.*, p. 59, note 3.

1) R. Dareste, *l. l.*, p. 60.

2) Dans tous les autres, la *vendetta* suit son cours.

du quartier ou de la tribu de l'offenseur, sans condition de parenté aucune avec le meurtrier¹. Mais ce jour passé, et l'instinct familial le plus ardent supposé de la sorte refroidi, *il n'est plus permis par la suite, en Mirditie par exemple, que de tuer le meurtrier lui-même*². Plus au Nord, il est vrai, six hommes au moins, de la parenté du coupable, continuent aujourd'hui à encourir la vengeance du sang³. L'ayant droit peut les tuer tous, successivement, avant que l'affaire soit éteinte, si, du moins, nulle αἵδεσις ne vient à temps arrêter ses justes représailles.

La tribu a essayé en outre d'établir une pénalité⁴ qui, dans son ensemble, porte la marque d'une longue évolution; double ou simple selon les cas, sous sa forme la moins moderne, elle comprend l'abatis de maison, et l'exil. Ces deux peines, les plus anciennes, ont été remplacées, peu à peu et dans certaines conditions, par l'amende.

On sait que l'*abatis de maison*, dans l'Hellade primitive, a été aussi la pénalité du γένος contre les meurtriers⁵. On constate en Albanie, aujourd'hui encore, un rituel qui rappelle l'usage des plus anciens temps de la Grèce : d'après Don Nikola Aschla, dont j'ai pu vérifier le témoignage, il y a d'abord festin du *Bairaktar*, des *Krēn*, des *Gjobars*, dans la maison du coupable, et à ses frais. N'est-ce pas là le souvenir de ces repas collectifs, qui,

1) Cette vengeance entraîne, il est vrai, des suites, qui rentrent dans le cas de la *ven-letta* légitime, mais varient selon les tribus. Le principe de la solidarité active et passive du γένος dans l'homicide est une claire survivance du droit criminel primitif; cf. G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 79 sqq., p. 165 sqq.

2) La Mirditie a conquis là un progrès qui rappelle celui qu'impose le Coran, II, 173-5; V. 49; XVII, 35.

3) R. Dareste, *l. l.*, p. 57. Le chiffre six est nécessaire; si le coupable a moins de six parents proches, on fait entrer des parents éloignés dans la *ven-letta*; cf. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 219, p. 313.

4) C'est dans l'organisation de cette pénalité que se manifestent, avec la loi ancienne du Monténégro et de l'Herzégovine, les différences dont j'ai parlé ci-dessus (p. 255, n. 1).

5) C'est la clause : κατασχάπτειν τὴν οἰκίαν; cf. la vengeance des Locriens contre les meurtriers d'Hésiode, et les divers cas analogues mentionnés par G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 476-478.

d'après la tradition de Pindare, inaugurent, dans le palais d'Aïson et dans celui d'Amyntor, la délibération des parents et collatéraux d'Aïson, offensé par Pélias¹? Le γένος affirme par là sa solidarité dans la répression du crime. La perception d'une partie de l'amende complémentaire au profit des chefs du clan aura la même valeur symbolique, et procède des mêmes raisons². M. G. Glotz a noté par ailleurs, les adoucissements, qui, dans la Grèce classique, vinrent atténuer l'usage brutal d'incendier et de détruire la maison³; or, en Albanie, où cette pénalité a gardé longtemps toute son importance, les mêmes atténuations sont entrées en jeu avec le code de Lek Dukadschin. C'est ainsi qu'un meurtrier peut aujourd'hui racheter sa maison, moyennant une amende au clan, de même qu'il pourra rentrer temporairement chez lui, soit avec la permission de celui qui a droit à la vengeance, soit, du moins, sous la conduite de quelqu'un, devenu son hôte. D'autre part, la maison des parents du coupable est, aujourd'hui, assez généralement préservée.

L'exil (ἀποφυγή) a aussi, en Albanie, les mêmes caractères que dans la primitive Hellade. Celui qui a commis, dans les clans Dukadschin, un meurtre illégitime est chassé de sa maison, et doit prendre la montagne, avec tous les mâles de sa famille, en principe; mais, de même que l'ancien droit criminel grec avait admis de nombreux adoucissements successifs à cette pénalité⁴, la coutume albanaise n'est pas restée sur ce point

1) Pindare, *Pyth*, IV, v. 124 sqq.; G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 45.

2) Sur le paiement par le coupable, en Albanie, des frais de voyage des chefs du clan venant procéder à l'abatis de maison, cf. ci-après, p. 266, n. 2, à propos de l'amende.

3) G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 478 sqq.

4) G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 479 sqq. En Albanie, je n'ai pas constaté de cas d'abandon noxal (G. Glotz, p. 169 sqq.). Le coupable entraîne donc d'abord tous les siens dans la *vendetta*, au moins pendant vingt-quatre heures; cf. ci-dessus, p. 264. La famille n'a aucun recours contre cette solidarité passive.

inexorable; j'ai déjà noté, ci-dessus et les autorisations de retour temporaires, données en certain cas par la famille offensée, et la restriction officielle du caractère collectif de la peine, les parents n'étant plus aujourd'hui nulle part obligés — tout au moins après les premières vingt-quatre heures, — de quitter en groupe leurs maisons, voire n'encourant désormais le risque de mort que dans une proportion très réduite¹.

J'ai dit que l'*amende* paraissait la plus récente des pénalités introduites en Albanie; elle a là, en effet, dans la plupart des cas, le caractère d'un châtement de substitution. Don Lazar Mjedia rend compte, il est vrai, qu'il a connu un régime d'*amende supplémentaire*, même au cas d'*zëquriz* prononcée par les chefs du clan, — le coupable payant alors, en outre, les frais du voyage des délégués de la tribu, venus pour l'abatis de maison². Mais, en dehors de cette coutume isolée et un peu partout rapidement abandonnée, on pourrait voir dans la plupart des cas, l'amende naître de la procédure du rachat de la maison à la tribu, ou de l'adoucissement de l'*zëquriz*. Les témoignages utilisés par R. Dareste indiquent, avec une suffisante netteté, ce caractère plus tardif de l'amende, de même qu'ils font connaître, et le détail des sommes perçues, et le mode de la répartition³. On remarque que l'amende garde un caractère de pénalité collective, étant d'ailleurs distribuée en partie aux chefs de la tribu⁴. Son taux est en général de six « bourses », pour le meurtre, soit 3.000 piastres⁵, dont 2.000 pour le clan⁶, et

1) Six mâles dans les clans du Nord; en Mirditie (cf. ci-dessus, p. 264, n. 2) la responsabilité collective est éteinte complètement après vingt-quatre heures.

2) R. Dareste, *l. l.*, p. 57.

3) R. Dareste, *l. l.*, p. 56-7.

4) Cf. ci-dessous, n. 6.

5) La piastre valait encore 0 fr. 22 pendant la guerre en Albanie.

6) Ces 2.000 piastres sont-elles, comme on le dit quelquefois, le prix de rachat des armes du meurtrier, insaisissables en principe? Je ne le crois pas. Le principe de la non-saisie des armes, qui est absolu dans certaines tribus, (p. ex. chez les Nikâi, et moins ordinairement chez les Berisha), est un trait de mœurs primitif assez connu; d'autre part, on observe que les meubles du cou-

1.000 au chef du clan. Ces chiffres ont pu changer au cours des temps. Don Lazar Mjedia relate qu'il avait connu autrefois des amendes de 800 piastres seulement¹. L'usage des clans très primitifs change encore; Don Nikola Aschta mentionne que, chez les Shala, l'amende peut atteindre 10.000 piastres, quand le meurtre a eu lieu entre parents, ou même seulement dans l'intérieur d'une tribu². D'après les renseignements que j'ai recueillis, pour ma part, l'amende, de 3.000 piastres en principe, ne supprime pas, comme on l'a dit quelquefois, le versement d'une autre somme équivalente, remise, en certains cas à la famille pour abandon de la *vendetta*, somme qui correspond réellement à la *ποινή* antique. La *ποινή*, distincte de l'amende, est aussi, dans la plupart des cas, de six « bourses » pour un meurtre, soit 3.000 piastres. La *ποινή* et l'amende coïncident souvent³.

Avec la *ποινή*, on sort de la pénalité indirecte de la tribu, pour entrer dans la série des tentatives d'apaisement direct.

La *ποινή* a un caractère encore plus récent et plus humanitaire que l'amende. Peut-être en dérive-t-elle.

Pour la détermination de cette compensation, ainsi d'ailleurs que pour le calcul, *similaire*, de l'amende, des cas divers sont à envisager. Le code de Lek Dukadschin a prévu une législation

pable sont généralement confisqués, *en sus de l'amende* ci-dessus stipulée; il ne s'agit donc pas d'une indemnité de rachat, comme on l'aurait pu penser.

1) R. Dareste, *l. l.*, p. 58. L'augmentation de l'indemnité de transaction est avantageuse, matériellement, pour le γένος; elle a dû rendre par conséquent les transactions plus éviabiles et plus fréquentes.

2) R. Dareste, *l. l.*, p. 69.

3) C'est là un des faits les plus intéressants que révèle l'étude de la juridiction du meurtre en Albanie; G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 389 sqq., a observé la même coïncidence de la *ποινή* et de l'amende, payées séparément, dans la loi de Gortyne, expression d'une législation de transition, intermédiaire entre la justice de la famille et la justice de la cité; or, c'est à ce stade que semble arrêtée, en bien des cas, la coutume de l'Albanie du Nord; je montrerai comment, l'amende ayant préparé la *ποινή*, la *ποινή* préparait à son tour l'*αἵδεσις*; cf. G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 94 sqq.; 103 sqq.

particulière pour le meurtre collectif, par exemple¹. Lorsque plusieurs personnes ont tué ensemble un individu, les meurtriers doivent supporter solidairement, en principe, la vengeance du sang ou ses suites. Toutefois, l'un d'eux, ou plusieurs, peuvent être admis éventuellement à faire la preuve de leur innocence, par serment prêté avec vingt-quatre cojureurs². Le nombre élevé de ces garants avertit d'emblée que le code a essayé de se prémunir contre les tentatives de ceux qui essaieraient d'échapper, par ruse, à la responsabilité d'un acte collectif : un total de vingt-quatre témoins oculaires ne peut-être, semble-t-il, que rarement atteint. De plus, le code révèle, en ce cas, une autre preuve de méfiance. Il est stipulé que si, dans un meurtre collectif, *tous* les responsables arrivaient à produire vingt-quatre cojureurs, ils resteraient néanmoins solidairement *tous* responsables du crime dûment constaté.

La mise à mort de la femme est exceptionnelle en Albanie, surtout chez les tribus les plus primitives; c'est ainsi que les Shala, malgré leur férocité, excluent rigoureusement le sexe féminin de toute vengeance du sang. Le meurtre d'une femme conserve, partout ailleurs aussi, un caractère grave, et il est très rare qu'il ne déclenche pas la *vendetta*, sans nulle possibilité de transaction³. Cependant, lorsqu'il y a eu composition

1) R. Dareste, *l. l.*, p. 58. Lorsqu'un individu isolé a tiré au fusil sur un ennemi, sans le tuer, il n'a à payer que 1.500 piastres seulement si toutefois l'ennemi ne doit la vie qu'à la maladresse du tir; mais quand la cartouche a raté, la *ποινή* entière (3.000 piastres) est exigible!

2) Cf. la procédure de la preuve, exposée par R. Dareste, *l. l.*, p. 64-5; pour la législation, assez différente, du serment dans la Grèce primitive, cf. G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 288 sqq. C'est ici, en Albanie, la seule application, d'ailleurs détournée, de la *cojuration*, si répandue dans la Grèce primitive, surtout à l'époque de transition vers la justice sociale. Dans la Grèce primitive, ce n'est pas l'accusé, mais l'accusateur qui produit les témoins solidaires; sur le système de la *cojuration* en nombre déterminé, cf. Glotz., *l. l.*, p. 296 sqq.

3) R. Dareste, *l. l.*, p. 69, d'après Nikola Aschta. Sur le caractère sacrosaint de la femme dans les clans primitifs, G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 81, n. 5. Aristote ne le comprenait plus; on le voit se demander, *Probl.*, 29, comment et pourquoi il paraît plus criminel de tuer une femme qu'un

admise, l'idée primitive de l'infériorité physique de la femme, inapte à porter les armes, reparaît de curieuse façon : la mort d'une femme n'est en effet payée que 1.500 piastres à la famille¹. Pour une femme enceinte tuée, il est vrai, le meurtrier doit deux fois le prix du sang; ce doublement répond au paiement de la vie de l'enfant ainsi supprimé. On calcule d'ailleurs de façon précise, en ce cas, une indemnité complémentaire correspondant au sexe de l'enfant attendu. L'enquête donne lieu, parfois, à certains usages barbares; il arrive ainsi que la victime soit exhumée et le corps autopsié, pour permettre la vérification du sexe de l'enfant, et la fixation consécutive de la ποινή, soit à 1.500 piastres pour une fille, soit à 3.000 pour un garçon. Ainsi survit, dans un cas spécial de la coutume albanaise, l'idée primitive de l'importance de la race, la crainte de l'enfantement d'un vengeur mâle ayant pu, chez les Lydiens par exemple, à l'époque archaïque, exposer la femme enceinte, par exception, à la loi du sang².

Certains cas prévus par le code de Lek Dukadschin rappellent de fort près la législation du meurtre; c'est ainsi que le viol amène la *vendetta*³. Il risque de produire en effet une perturbation dans l'ordre normal de la famille; il peut constituer une grave atteinte au γένος, atteinte comparable à la suppression d'une individualité. En cas d'ἄδελφεία, la ποινή est de 3 000 piastres à la famille outragée, ce qui prouve assez l'assimilation complète du viol à un meurtre⁴. Le cas de l'adultère est comparable : la

homme, « quand, dit-il, le sexe mâle est si naturellement supérieur au sexe féminin ».

1) En cas de blessure, comme je l'expliquerai ci-après, la ποινή est de la moitié seulement.

2) Cf. Nicolas de Damas, fragmt. 49, FHG., III, p. 382.

3) Cf. Nikola Aschta; R. Dareste, *l. l.*, p. 71.

4) Cf., au sujet de la ποινή pour viol dans l'antiquité, G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 383 sq. On notera que l'amende est aussi, en Albanie, de 3.000 piastres en principe, pour les paternités irrégulières; le père doit, en outre, se charger de l'enfant naturel.

femme surprise par son mari, ou par son fils, ou par son frère, en rapport d'amour illégitime avec un homme, risque sa vie et celle de son amant. Le meurtre ainsi commis par un des ayant droit n'entraînera aucune peine. Toutefois, si le vengeur ne tue qu'un des deux coupables de l'adultère, son acte incomplet est considéré comme meurtre illégitime, et la mort de l'épouse peut être légalement vengée¹.

Très intéressante par son caractère barbare est la législation relative aux blessures². Elle est, en principe, la même que pour le meurtre, quoique sensiblement atténuée. Naturellement, la solidarité de la famille est aussi moins engagée ; c'est ainsi que la *vendetta* n'atteint que trois hommes de la famille du coupable ; la transaction est elle-même nettement facilitée, en général. D'ailleurs, deux blessures sont requises pour donner droit à une réclamation de sang. Mais pour le calcul de la ποινή, on procède d'une façon naïvement systématique³. Il n'est pas exact, comme l'a dit Don Nikola Aschta, que la ποινή reste toujours de 3.000 piastres, soit que le blessé meure, ou non⁴. Ce qui est sûr, c'est que la détermination de la ποινή n'est pas calculée d'après la gravité de la blessure, mais d'après la partie du corps temporairement immobilisée⁵. Ainsi l'on admet en principe que chaque pied et chaque main valent un quart de la ποινή totale prévue pour le meurtre et qui est, comme j'ai dit, de six « bourses » (3.000 piastres) : soit une « bourse » et demie.

1) Pour ces suites, cf. ci-après, p. 272.

2) R. Dareste, *l. l.*, p. 59-60.

3) On comparera les discussions judiciaires des sociétés antiques, à ce sujet, et notamment celle qui faisait le sujet d'une des scènes peintes sur le bouclier d'Achille ; *Iliad.*, XVIII, 498-508 ; G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 114 sq. Glotz relève justement que, dans la société homérique, le *quantum* de l'indemnisation n'est pas non plus réglé par discussion amiable ; il peut y avoir contestation sur la légitimité de la ποινή, mais non sur cette ποινή même, tarifiée à l'avance, et selon la tradition des γένη.

4) R. Dareste, *l. l.*, p. 71. La notice de Don Lazar Mjedia est sur ce point en contradiction avec celle de Don Nikola Aschta.

5) Après détermination de l'indemnité, quand le blessé meurt, sa famille n'a droit à aucun versement supplémentaire.

Outre l'indemnité, le coupable doit payer les frais du médecin¹.

*
* *

L'atténuation de la responsabilité collective, la création des peines primitives, abatis de maison et exil hors de la tribu, puis l'apparition de l'amende et, par la suite, de la *ποινή*, sont les indices et les étapes d'un effort de la coutume de Lek Dukadschin, pour limiter de plus en plus les effets de la *vendetta*, tout au moins dans le cas de meurtre illégitime, et déjà dans les *vendettas* régulières. La loi albanaise ne devait pas s'arrêter là : une procédure générale a été mise à l'essai en Guégarie, dès le xv^e siècle, pour diminuer la cruauté de la loi du sang et restreindre l'homicide. A cela tendent : l'institution de la *conduite et sauvegarde*, d'abord, puis celle de la *bessa* ; enfin, et surtout, la procédure de l'*apaisement volontaire*.

La *conduite et sauvegarde* a été réglée en Albanie par un ensemble de dispositions spéciales qu'expose exactement le document de Don Lazar Mjedia². J'ai déjà parlé de la protection comme adoucissement à l'*ἀειφυγία*, — celui qui a été banni pouvant ainsi rentrer temporairement chez lui, sous la caution d'un protecteur. Tout homme protégé, soit dans ce cas spécial, soit en général, devient « hôte et ami ». J'ai marqué que sa mise à mort constituait, en ce cas, une offense grave, et compliquait la *vendetta*. L'« hôte et ami » est plus sacré qu'un frère ou un père³. Don Nikola Ashta a fait connaître que, chez les Shala⁴, le meurtre d'un ennemi protégé expose, en outre de la *vengeance du sang ordinaire*, à une amende de 10.000 piastres

1) Je n'ai pas de renseignement sur la façon dont sont compensées les blessures au corps ou à la tête ; elles sont d'ailleurs le plus souvent et très rapidement mortelles, en Albanie.

2) R. Dareste, *l. l.*, p. 60-62.

3) En cas de conflit entre la parenté et l'hôte, c'est l'hôte qui doit être protégé, même aux dépens de la vie des parents les plus proches ; cf. R. Dareste, *l. l.*, p. 60-2.

4) R. Dareste, *l. l.*, p. 70.

avec abatis de maison, et exil pour *toute* la famille du coupable. Or, le droit de protection s'exerce, quand le suppliant est poursuivi, en des cas très particuliers : par exemple, s'il monte sur une hauteur, et appelle de là, nommément et à voix haute, à son secours, un autre homme. *Même quand cet appel n'a pas été entendu par l'intéressé, ni par sa famille, il suffit qu'il ait été recueilli par un témoin.*

Il est notable que la femme ait en Albanie, quant au droit de conduite et sauvegarde, un privilège tout particulier, dérivé de son caractère sacro-saint¹. Un homme, quel qu'il soit, est sauf, lorsqu'il voyage sous la protection d'une femme, ou avec des femmes. Les femmes sont généralement hors des querelles de sang; alors que l'homme reste enfermé souvent des années entières en sa *koula*, ignorant et inactif, elles vaquent aux travaux de la culture et du ménage. Cette liberté tend d'ailleurs à diminuer leur rang social, ainsi que dans toutes les sociétés primitives. De là, aussi, leur infériorité, quand à la *ποινή*. Inaptes à porter les armes, les femmes sont toujours traitées en mineures par les hommes, soit dans leur famille même, soit dans celle où elles sont entrées par alliance. Lorsque, dans un cas d'adultère avec mise à mort seulement d'un des deux coupables, le meurtre de la femme doit être vengé, il l'est d'abord, suivant la règle appliquée dans la Grèce antique, et pendant le délai d'un an, par les soins de la famille paternelle². Passé ce temps, la *vendetta* devient obligation du mari et de sa famille³. La femme

1) Cf. G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 82, n. 2.

2) R. Dareste, *l. l.*, p. 69. Pour l'usage primitif de l'Hellade, cf. G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 80 1 (le droit de *κύριος* du père est prolongé après le mariage).

3) En Albanie, la situation des femmes varie selon que les tribus se rapprochent plus ou moins du type de la société patriarcale; en général, cette situation n'est pas humiliante; si la femme reste chargée d'une grosse partie du travail quotidien, c'est qu'il convient que l'homme soit dispos et alerte pour les *vendettas*. Dans la maison, la femme n'est battue que si elle a dérobé au moins *trois fois*! Bien qu'elle ne mange pas en général avec son mari, elle dispose d'autorité et du respect absolu.

n'entre en général dans la *vendetta* que de son plein gré; ce qui arrive en somme rarement, et seulement dans le cas où une jeune fille albanaise, pour éviter un mariage imposé par la famille, a fait vœu de virginité. On voit de ces femmes vivre alors à l'occasion au milieu des hommes, farouchement respectées, vêtues quelquefois de vêtements masculins, ou même portant les armes; elles mangent aussi exceptionnellement avec les hommes; même dans ces cas, d'ailleurs, et surtout près de certaines tribus comme celle des Shala, leur vie reste toujours protégée¹.

L'institution de la *bessa*, comparable à la *φιλότιμος* antique², n'a été, semble-t-il, qu'une extension du droit de conduite et sauvegarde. C'est le passage de l'occasionnel à un état plus ou moins définitif. La *bessa*, sorte de paix de Dieu, peut s'appliquer, soit aux hommes soit aux choses mêmes; ainsi un chemin particulier peut-être protégé par une *bessa*. C'est de la sorte qu'entre les Merturî et les Nikāi, qui n'acceptent jamais la *bessa* avec les Shala et les Shoshi, la trêve est seulement appliquée à un petit sentier, qui mène de Shoshi à Merturî par la Chafa Strachisha, et à celui qui, de Shala à Nikāi, passe par les Nermāns³. La *bessa* est basée en général sur le caractère sacro-saint de l'hospitalité, et elle doit être respectée scrupuleusement. Quand un meurtre a eu lieu entre deux membres d'une même tribu, sur le territoire d'une autre tribu, celle-ci se trouve blessée dans son hospitalité, et elle peut frapper le meurtrier ou ses gens⁴. Le vengeur ne tue pas non plus dans sa propre tribu celui qui lui doit du sang, si ce dernier est étranger à la tribu. Cela, du moins, sauf faute grave commise par l'étranger lui-même contre l'hospitalité de la tribu où il s'est aventuré. A plus forte raison, on ne met pas à mort, en Albanie, dans sa

1) Je ne crois pas qu'il faille voir là une concession à un type de société matriarcale.

2) Cf. G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 135 sqq.

3) D'ailleurs, dans les cas de *vendettas* graves, cette *bessa* cesse.

4) R. Dareste, *l. l.*, p. 70

propre maison, un étranger à cette maison : la maison, chose sacrée, ayant continué à conférer l'inviolabilité, comme aux temps antiques¹. L'exercice du droit d'hospitalité, très vivace en Albanie, peut amener entre deux tribus, ou même entre deux familles, cette promesse de sécurité réciproque qu'est essentiellement la *bessa*, garantie par les chefs de la tribu. La *bessa* peut-être conclue uniquement en vue d'affaires, mais elle est, souvent aussi, à la manière de l'antique ἐξεχειρία, légitimée par des fêtes religieuses ; ainsi, chez les Shkreli, une *bessa* d'une semaine est jurée ordinairement pour la fête de la Translation de saint Nicolas.

Toutes les mesures jusqu'ici étudiées ne semblent encore que des palliatifs à la cruelle loi du sang. L'esprit humanitaire qui s'est glissé au xve siècle dans le code de Lek Dukadschin devait aboutir à une plus complète victoire, dans la législation de l'*apaisement volontaire* (ἁρξέσεις), réconciliation privée recommandée et réglée par la loi. L'apaisement volontaire est en rapport direct avec l'institution de la πεινή². Lorsque la remise de l'indemnité compensatrice a été décidée, elle motive généralement une cérémonie religieuse complémentaire, de tradition très archaïque, qui scelle la réconciliation des familles ennemies. La procédure en est fixe, et rappelle celle de l'ancienne supplication dans l'Hellade³. Elle a été bien décrite par Don Lazar Mjedia : après l'intervention et la discussion, qui préparent la renonciation familiale, le coupable doit se présenter, un jour de grande fête, *les mains liées*, à la maison de l'offensé⁴. Il est accompagné des parents et amis de l'offensé, qui amènent aussi *un enfant couché à l'envers dans son berceau*⁵. La famille doit

1) *Iliad.*, IX, 639-640 ; XXI, 74-6 ; *Odyss.*, XXI, 27. G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 214 sqq.

2) G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 104.

3) G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 100 et n. 3 ; p. 135.

4) Cf. le traité chez les Francs mérovingiens, chez les Flamands, etc. ; G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 135.

5) Symbole de l'interruption de la vie normale de la famille ; cf. la cuiller retournée de l'homme sans honneur ; ci-dessus, p. 262-263.

feindre la surprise et tenir conseil¹. Si l'apaisement est résolu, *on délie solennellement les mains du coupable ; on replace l'enfant droit dans son berceau*. Puis la famille dicte le chiffre de l'indemnité (si elle l'exige), jusqu'à un maximum de 3.000 piastres.

Je parlerai plus loin des tentatives collectives récentes, gouvernementales ou religieuses, pour l'apaisement des querelles de sang en Albanie.



Il reste à indiquer ce qui m'est connu de la persistance de la *vendetta* albanaise, jusqu'à présent, malgré l'effort limitatif du Code de Lek Dukadschin, et même malgré divers essais tentés par les pouvoirs publics ou religieux d'un pays particulièrement rebelle à toute autorité, surtout temporelle.

L'étude des prescriptions du Code de Lek Dukadschin laisse concevoir que, dans bien des cas, ni les pénalités prévues contre le meurtre illégitime, ni la transaction privée, créée en vue d'éteindre les *vendettas* régulières de famille ne devaient pouvoir donner de résultats complets. En fait, j'ai pu me rendre compte pendant la guerre, soit par observation directe, soit par enquête, que les effets de la loi du sang, surtout dans les clans du Nord, ne s'étaient guère atténués au cours des temps. Les causes des *vendettas* restent diverses et souvent mesquines. Elles peuvent naître de motifs tels que la dispute d'un puits ou d'une source, les courses du bétail², les vols, qui, très fréquents, ne donnent pas lieu partout encore à la compensation, notamment dans les clans du Drin supérieur, Lurya, Matia, Dibra³. Les affaires plus sérieuses sont en somme

1) C'est le conseil du γένος, traditionnel ; cf. Pindare, *Pyth.*, IV, v. 124 sqq.

2) Notamment entre Pulati et Shkreli ; Don Nikola Ashta se trompe lorsqu'il dit que le dommage est généralement réparé à l'amiable ou puni d'une simple amende ; les suites en sont souvent beaucoup plus graves ; sur la législation des dommages, en général, cf. R. Dreste, *l. l.*, p. 71-2.

3) Ce sont les clans où le brigandage a été encore le plus actif pendant la guerre, malgré les efforts de la gendarmerie austro-hongroise ; dans 25 villages voisins de Prizrend (région dite Ljuma de Prizrend), les Slaves musulmans de la Gora, pour éviter la spoliation à date fixe, avaient dû adopter

assez rares : elles procèdent tantôt du manquement à un serment, tantôt de l'impolitesse, même involontaire, vis-à-vis d'un hôte, tantôt des disputes religieuses si fréquentes dans les bazars, surtout en période du Ramadan, tantôt enfin des détournements ou rapt de femmes. Encore aujourd'hui, les *vendettas* qui ont les origines les plus insignifiantes sont souvent parmi les plus redoutables¹. En ce qui concerne les efforts du gouvernement turc contre la *vendetta*, il est à remarquer que si, en principe, la volonté du Sultan passait pour suffire à amener la trêve en Albanie, dans l'application, du moins, les désirs de l'autorité centrale ont été fort peu souvent réalisés. Don Lazar Mjedia a décrit en détail le mode de transmission des firmans de paix, et la procédure employée pour régler, à l'occasion, la soumission des *jaksour*, (preneurs de sang)². Je n'y reviens pas ici, ce régime étant, au surplus, aboli. La caractéristique de la composition gouvernementale turque semble avoir été, d'une part, la modicité de l'amende (250 piastres) et la répartition de cette somme — payée par moitié, tant par l'offenseur que par l'offensé. — entre les chefs de la tribu et le gouvernement de Constantinople, à égalité³. En fait, on peut penser que les Turcs, pendant longtemps, ont plutôt encouragé la *vendetta* entre tribus, peut-être parce que c'était là le moyen de faire durer

pour chaque centre un protecteur, qui les représentait près des brigands du Drin ; cet emploi rapportait environ 2.000 couronnes par an à l'Albanais qui en était investi.

1) On cite le cas d'une *vendetta*, dans le clan des Pulati, qui, née de la non exécution d'une promesse de quatre cartouches, coûta en 1854, 132 vies humaines. Une *vendetta* plus récente, qui a duré plusieurs années, avait eu pour sujet le ravage causé dans un champ par un porc échappé.

2) R. Dareste, *l. l.*, p. 62. La plupart des tribus albanaises faisaient, en ces cas, leur apaisement à Scutari, les clans Dukadschin restant, seuls, pour ce règlement dans la montagne.

3) R. Dareste, *l. l.* En outre, une amende supplémentaire de 150 piastres revenait *en entier* au gouvernement. La durée de la paix était de 5 ans ; il est notable que le gouvernement turc l'ait toujours fait assurer par des garants ; le respect de l'hospitalité albanaise et le code d'honneur du pays lui paraissaient sans doute plus efficaces pour protéger la trêve, que la crainte de la vengeance officielle.

des querelles profitables à leur lointaine suzeraineté. De plus, la procédure des compositions prouve assez que leurs fonctionnaires devaient tirer avantage du régime ainsi prolongé. Les Albanais prétendent aujourd'hui, de leur côté, que la *vendetta* a été longtemps, chez eux, la meilleure méthode pour obtenir une justice rapide, plutôt que par le recours à la loi, surtout à la loi des Turcs.

Il y a eu cependant à plusieurs reprises, depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, des tentatives gouvernementales importantes, sinon fécondes, contre la *vendetta*. C'est ainsi qu'en 1856-7, un curieux essai fut engagé, dans un temps où plus de 500 *jaksours* de Scutari erraient sans foyer ¹. On créa alors un tribunal des montagnes, le *Djibal Odasi* ², avec un président (*serkerde*) nommé par le gouvernement turc. Ce fut l'époque de la codification des lois de Lek Dukadschin, d'après lesquelles le *Djibal* prétendit réviser les jugements des tribus ³. Mais le *Djibal* se rendit rapidement impopulaire ⁴, malgré l'autorité de la loi de Lek Dukadschin, qui d'abord, paraissait avoir frappé les esprits. Au début, les clans payèrent régulièrement les amendes et signalèrent exactement les meurtres. Mais la montagne, bientôt soulevée contre l'interprétation donnée au code

1) Époque d'Abdul-Kérîm Pacha, vali de Scutari. C'est de son administration que date aussi la restriction de la solidarité de la famille dans l'apaisement de la vengeance du sang; cf. R. Dareste, *l. l.*, p. 57-8.

2) C'était un conseil mixte composé au début de cinq représentants chrétiens des Mirdites et de cinq conseillers mahométans (*buluk-baschi*), nommés par le gouvernement de Constantinople. Plus tard, le nombre des représentants de clans aurait été accru.

3) Une innovation du *Djibal odasi* fut de réserver toute l'amende — assez forte : jusqu'à 36 livres — aux représentants du gouvernement turc (2/3 au *Serkerde*, 1/3 aux *buluk-baschi*) ! Si le meurtre avait eu lieu sur un terrain d'église, une amende spéciale devait être payée à l'église.

4) Il avait la réputation de trouver son bénéfice à la *vendetta* et de l'encourager. Les membres du *Djibal* donnaient d'ailleurs, dans la montagne, des consultations juridiques payantes, et, pour s'assurer la rentrée des arrérages, ils retenaient comme otages, à Scutari, les Albanais descendus occasionnellement dans la ville.

par une magistrature cupide, fit cesser une *ἐκτελέσις* qui n'avait pas excédé la durée d'une année ¹.

En janvier 1893, une commission albano-monténégro-essaya à son tour de clore l'ère des *vendettas* en Guégarie; on fit signer un protocole de réconciliation aux intéressés; on jeta, de part et d'autre, des pierres dans le lit de la Lima, en signe d'oubli des querelles; après des prières chrétiennes et musulmanes, on célébra un banquet. Mais le naturel batailleur de l'Albanais ne devait pas tolérer une longue période d'accalmie ².

A leur tour, les jeunes Turcs ont essayé de rétablir l'ordre en août 1908, au moment de la proclamation de la Constitution, par un serment universel de paix. Ce fut un complet échec.

On peut dire que les tentatives non-gouvernementales ont toujours été, pour l'Albanie, les plus fructueuses, en cette affaire de la *vendetta*. C'est ainsi, on le voit, que les anciens des familles ont presque complètement réussi en Toskarie, même dans la région assez attardée de Bérat, à supprimer les vengeances de sang par des compensations pécuniaires. Il est vrai que cette procédure se trouvait, là, favorisée: les beys du Sud, dans les querelles de famille, n'opèrent pas volontiers eux-mêmes; ils font agir plutôt un de leurs clients, un inter-

1) Don Nikola Ashta paraît indiquer, au contraire: 1° que la tentative aurait réussi; 2° que l'institution du *serkerde* et des *buluk-baschi* se serait maintenue; cf. R. Dareste, *l. l.*, p. 67. Le même Don Nikola Ashta ajoute, avec un optimisme que l'expérience n'a pas cessé de démentir: « Dès avant cette époque, les gens de la montagne avaient éteint toutes leurs querelles ». Les informations principales de Don Nikola Ashta sur le *serkerde* et les *buluk-baschi* ne sont pas exactes; sur l'échec de la tentative de 1856-7, cf. R. Dareste, *l. l.*, p. 57-8.

2) Cf. G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 136, n. 7; Miklosich, *l. l.*, p. 190-4, 199-202 (documents de paix provenant de Cattaro et d'Albanie). Sur la valeur symbolique du banquet-sacrifice qui accompagne l'accord juré, cf. G. Glotz, *Etudes sociales et juridiques*, p. 113; L. Gernet, *Rev. Et. gr.* XXX, 1917, p. 367.

médiaire mercenaire, qui devient ainsi le meurtrier¹. Ce régime, où l'honneur entraînait moins en cause, a certainement favorisé certain développement de l'usage de la compensation.

Dans le Nord de l'Albanie, les résultats les plus utiles ont été obtenus par le clergé catholique, malgré qu'en ces régions, le code de l'honneur prime encore tout dogme religieux. A certains endroits, il a pu être institué jusqu'à deux trêves par an entre les Albanais chrétiens ; de la Saint Antoine à la Toussaint, et de la Toussaint à la Saint Nicolas. On a, de plus, imposé un tarif fixe de compensation en numéraire pour les pertes de vies humaines. Un essai local très intéressant a été réalisé à Seltse, gros village du clan des Klementi, par un Franciscain qui résida là vingt ans ; il avait presque réussi à éteindre les *vendettas* dans toute la région avoisinante. Ailleurs, le succès a été bien moindre. Dans les vengeances de sang, les chrétiens continuent à prendre parti même contre les chrétiens, les musulmans contre les musulmans. On cite certains cas où les prêtres ont dû céder eux-mêmes devant l'application de la Loi ancienne ; le refus d'hospitalité d'un Franciscain ermite à une Anglaise en voyage souleva avant la guerre un incident grave dans une tribu mirdite ; un jeune prêtre, ayant excommunié un meurtrier récidiviste, s'est vu obligé, ailleurs, de rétracter son excommunication, sous peine d'être tué lui-même par l'Albanais irascible, plus sûr de son droit à la vengeance que des châtiments de l'enfer.

Dès l'occupation de l'Albanie du Nord par l'Autriche, pendant la guerre, le gouvernement de la Double-Monarchie avait nommé une commission, pour étudier les modes d'extinction de la *vendetta*. Cette commission, au dire des prisonniers que j'ai pu interroger, a siégé plusieurs mois ; elle examinait en principe, comme le *Djibal*, les cas litigieux, convoquant au besoin et confrontant les parties, fixant elle-

1) Le mercenaire, d'après le code de Lek Dukadschin, n'encourt aucune responsabilité personnelle ; il est vrai que, s'il est tué ou blessé, sa famille n'a, non plus, aucun recours contre le mandant ; cf. R. Dareste, *l. l.*, p. 58.

même une *pena*, qui faisait l'objet d'un contrat entre l'offensé et l'offenseur. Il avait été décidé de ne recourir à l'application de la loi commune austro-hongroise que dans les cas de violation de contrat et de récidive. C'est pourquoi, d'ailleurs, il faut classer cette tentative parmi les initiatives privées. Toutefois, ces efforts n'ont obtenu nulle part, dans le Nord, d'autre résultat qu'une partielle limitation du chiffre des meurtres.

La loi du sang persiste encore un peu partout sous sa forme brutale. Ipek et Jakova sont remplis de Mirdites exilés; d'autres vivent en proscrits dans la montagne, ou somnolent derrière l'abri de leurs *koulas*. Les clans où la loi du sang demeure la plus impitoyable sont : au Monténégro, l'ancien clan albanais des Hoti, clan où la *vendetta* se développe surtout à l'occasion des enlèvements de femmes; celles-ci sont prises le plus souvent dans le territoire de Kastrati, de l'autre côté de la frontière de 1913¹. Les Krasnichi et les Gashi, clans du Nord-Est, alliés, interviennent souvent, soit dans les *vendettas* de la région de Jakova, vers l'Est, soit dans celles de Nikāi, au Sud. Les Toplana sont peut-être la tribu du Nord du Drin qui a le plus de morts violentes, chaque année. Les Dushmani (ou Temali), en rivalité ardente avec le clan de Berisha, sur la rive Sud du Drin, viennent peu après dans la statistique des meurtres (25 0/0 de la population mâle). Les Fani, sur le cours supérieur d'un affluent du Fani-Vogel, ont fini par émigrer en masse vers Ipek, Jakova, Prizrend. Plus au sud, le clan des Bishkash (au sud du Mat), où l'on n'accepte pas encore aujourd'hui la composition pécuniaire, est toujours déchiré par les *vendettas*. Khtela, Selita, Lurya, Matia sont réputés pour la férocité de leurs querelles familiales.

Ce régime terrible a ruiné le pays; on a compté que dans le district de Pulati, de 1854 à 1856, un homme sur dix maisons en moyenne avait été tué; parmi les divers clans du Nord, il mou-

1) On considère comme honteux, à Hoti, de prendre pour femme la veuve d'un frère ou d'un cousin; mais cette règle n'est pas appliquée chez les Kastrati; d'où d'innombrables querelles.

rait à cette date, de mort violente, environ 3.000 hommes par an. Plus récemment, les statistiques accusent en général, chez les adultes mâles, 19 0/0 de pertes annuelles, sauf chez les Toplana, où la moyenne a dépassé souvent 42 0/0¹. Les petits garçons entrent dans la vengeance du sang, dans les tribus septentrionales, dès que leur tête a pu être rasée une fois, soit après trois ans² : on conçoit qu'avec de semblables conditions faites à l'enfance, l'Albanie du Nord n'ait encore que fort peu d'écoles ; de même, la misère agricole résulte invinciblement des conditions du travail, abandonné aux femmes, les seules qui puissent vaquer à tous travaux sans constant péril de mort.

*
* * *

En réunissant ces renseignements sur une société actuelle, qui, aux abords de la civilisation hellénique, présente un si curieux cas de régression, et évoque souvent le souvenir des temps primitifs de l'Hellade, ou du Moyen Age franc, ou de l'Arabie³, je ne prétends pas abuser de comparaisons assez instructives en elles-mêmes, pour essayer de chercher des faits de survivance historique, et, par conséquent, pour tenter de conclure à une parenté ethnique des très anciens Grecs et des Albanais d'aujourd'hui⁴. L'ethnologie fournirait nombre de rapprochements analogues, qui démontrent que le code de la *vendetta*, tel qu'on le retrouve actuellement chez les tribus Dukadschin, et tel qu'il existait, par ailleurs, en Corse, jusqu'à nos jours, n'est pas un legs direct de telle ou telle société antique, mais la résultante nécessaire d'un état social encore très peu évolué. Celui-ci se retrouverait, hors des Balkans, à l'origine des civilisations les plus diverses.

1) On exceptera aussi les tribus Shala et Shoshi, où 27 0/0 des adultes sont tués en moyenne chaque année ; les Temali atteignent, comme je l'ai dit, la moyenne de 25 0/0.

2) Sur le rôle des enfants dans les vengeances de sang de la Grèce ancienne, cf. G. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 55.

3) Je n'ai pu prendre connaissance de l'étude d'E. Haddad, *Zeitschr. d. deutsch.-Palästin.-Vereins*, XL, 1917, sur la vengeance du sang en Palestine.

4) Cf. A. Dumont, *Le Balkan et l'Adriatique*, p. 282 sqq., p. 327 sqq.

M. G. Glotz a étudié, avec beaucoup de perspicacité, comment la Grèce antique, particulièrement sous l'impulsion d'Athènes, s'était libérée de ce régime de superstition familiale et de meurtre. Mais l'Albanie n'est pas encore sortie de la période de transition, où la cité se dresse contre la famille, pour exiger le renoncement à la procédure cruelle de la vengeance du sang. Du moins, entrée à grand peine dans cette période à l'époque de la rédaction du code de Lek Dukadschin¹, est-elle restée, depuis lors, presque arrêtée sur la voie d'une évolution si bienfaisante. C'est peut-être parce que son code de justice a été trop longtemps confié à la seule tradition orale, et qu'ainsi, confiné dans l'ordre obscur de la coutume, il demeure soumis plus ou moins à l'interprétation du *gévog*.

L'Albanie trouvera-t-elle désormais les moyens d'échapper aux effets d'un tel régime, toujours analogue à celui que peint si fortement Eschyle, lorsqu'il nous fait « frissonner au bruissement de cette pluie de sang où les maisons s'abîment »²? Les « Erinyes » albanaises deviendront-elles un jour des « Euménides? » Il faut avouer, que jusqu'ici, toutes les tentatives faites, et même les plus récentes, celles de la période de la guerre, n'ont pas donné de résultats bien engageants. Il y a, là-même, une raison qui déciderait à ne pas vouloir trop poursuivre le rapprochement entre l'Albanie actuelle et la Grèce primitive³. Comme l'a très justement observé M. Glotz, « dans toutes les sociétés sorties du régime patriarcal, les coutumes et institutions juridiques gardent de leur origine commune des traits identiques; mais ces métamorphoses s'accomplissent avec une rapidité inégale, et les conditions nécessaires ne se rencontrent pas toujours »⁴.

Athènes, mars 1920.

Ch. PICARD.

1) La ressemblance de l'œuvre de Lek Dukadschin avec celle d'un législateur comme Dracon serait facile à indiquer; cf. Glotz, *La solidarité de la famille*, p. 209 sqq.

2) *Agamemnon*, 1533-4.

3) Cf. A. Dumont, *l. l.*; ci-dessus, p. 281, n. 4; ce point de vue est encore repris par R. Dareste, *Nouvelles Études*, p. 54.

4) *La solidarité de la famille*, p. 599.

LE JARDIN D'ÉLOHIM

ET LA SOURCE DE VIE

Essai sur l'évolution du mythe paradisiaque dans la littérature biblique.

Le mythe paradisiaque en Israël n'est pas un dogme abstrait de la théologie, il exprime les aspirations d'un peuple, et il porte l'empreinte du pays et de la race. Pour en comprendre l'agenèse et l'évolution, il faut se représenter l'aspect de la nature, les conditions de la vie palestinienne, aussi bien que les circonstances de l'histoire israélite et juive.

La Palestine, « pays de montagnes et de vallées », entouré de steppes arides, était une terre étrangement accidentée et morcelée, avec de violents contrastes dans le relief et dans le climat. Presque partout le sol était riche et pouvait beaucoup donner au travail de l'homme, mais il était brûlé par les étés de feu, et l'eau manquait. A part la région du lac de Galilée et les plaines à l'est du Jourdain, la Palestine n'est arrosée que par de pauvres torrents qui se dessèchent en quelques jours quand viennent les grandes chaleurs. Mais ça et là, au flanc des collines et dans les vallées, il y a des sources ; et partout où coule un peu d'eau, la terre redevient vivante. Aux temps bibliques on savait capter les fontaines, et l'on irriguait avec art. Alors c'étaient les oasis aux cultures variées, les palmeraies et les vergers. La palmeraie de Jéricho à l'orée du désert était « un pays divin »¹. Sur quelques kilomètres carrés

1) Josèphe, *Guerre juive*, IV, 8.

croissait une végétation tropicale, des forêts de dattiers aux fruits savoureux. La région de Sichem, au centre du pays d'Ephraïm, était fraîche et plantureuse avec des jardins, des champs de blé et des prairies vertes dans l'évasement des vallons.

« Joseph est le rameau d'un arbre fertile,
Le rameau d'un arbre fertile près d'une fontaine.
Des bénédictions des cieux en haut,
Des bénédictions de l'abîme au-dessous,
Des bénédictions des mamelles et du sein maternel,
Des bénédictions des épis et des fruits,
Des bénédictions des antiques montagnes,
Des produits exquis des collines éternelles,
Qu'elles viennent sur la tête de Joseph¹ ! »

Au nord le pays de Génésareth paraissait une terre privilégiée sur les bords d'un lac bleu, au pied des montagnes boisées, dans un printemps perpétuel.

Telle était l'influence bienfaisante de l'arbre et de la source. Aujourd'hui encore, dans la Palestine désolée, tandis que les pentes nues des collines, les vallées ravinées, les ruines des terrasses et des citernes nous disent la décadence de la terre et de l'homme, tout ce qui reste de vie se concentre autour des fontaines. Et lorsque le voyageur, lassé de l'uniformité des teintes et de l'austère aridité des horizons, se repose près de l'eau vive, à l'ombre des sycomores ou des palmiers, tandis que les femmes du village viennent remplir leur cruche, ou se réjouir à la fraîcheur, il peut comprendre l'enthousiasme et les ravissements des prophètes et des psalmistes décrivant la richesse de la terre de Yahvé :

..... « Un bon pays, pays de torrents, de sources et d'eaux profondes qui jaillissent dans les vallées et sur les montagnes³ ».

et la splendeur de la végétation orientale ;

1) Genèse, XLIX, 22, 25, 26.

2) V. F. Bovet, *Voyage en Palestine*, 1864, p. 319 à 326. — L. Schneller, *Connais-tu le pays?* p. 80 à 131. — H. Gressmann, *Palaestinas Erdgeruch in der isralitischen Religion*, 1909, p. 80 à 86

(3 Deutéronome, VIII, 7.

..... « Un arbre planté près des eaux courantes,
Qui donne son fruit en sa saison,
Et dont le feuillage ne se flétrit point¹ ».

C'est sous l'arbre et près de la source que les Sémites avaient érigé leurs sanctuaires. Les élohim aiment les eaux jaillissantes et les frais ombrages; ils font leur demeure de l'oasis; ils sont les seigneurs de la terre cultivée, les maîtres bienveillants qui assurent la fertilisation du champ, font germer le grain, envoient la pluie à la plante, irriguent la prairie, donnent à l'arbre sa fleur et son fruit².

C'est pourquoi l'arbre et l'eau étaient des objets essentiels au culte. Il y avait une source près de l'autel et un bois sacré dans le haram. L'eau fécondante, principe de vie, instrument de purification, le feuillage de l'arbre bienfaisant aux hommes par ses vertus magiques étaient considérés comme des manifestations de l'énergie divine, et vénérés comme des symboles de la divinité. On faisait des offrandes devant la fontaine ou le puits, on suspendait des dons aux branches du térébinthe, du cyprès, du palmier ou de l'accacia; et c'est ainsi, que l'on adorait l'esprit invisible et présent, l'Adon et le Baal de ce lieu³.

1) Psaume I, 3.

2) Robertson Smith, *La religion des Sémites*, traduct. allemande par R. Stübe, 1899, p. 66 à 80.

3) Le culte des dieux de la végétation n'a jamais eu dans l'Orient sémitique la même extension que chez les peuples indo-européens. Peut-être est-ce trop le réduire et trop subtilement distinguer que de n'y voir avec Von Baudissin et le Père Lagrange que des symboles ou même de simples accessoires cultuels. « Pour les Sémites, les eaux, les sources ne sont pas divines en elles-mêmes comme chez les Aryens. Les divinités sont essentiellement célestes et lumineuses... Les arbres ne sont que des signes, des symboles de la divinité qui habite le ciel, mais qui donne à la terre sa force de vie et qui fait pousser les rameaux de l'arbre, comme elle fait jaillir les sources », *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, 1876, 78, II, p. 152 et 188. Conf. P. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2^e édit., 1905; p. 158 à 180.

Il paraît bien cependant que les Sémites connaissaient le grand mythe de la renaissance printanière. Adonis Tammouz, le dieu mort et ressuscité, était un dieu de la végétation, le dieu de la nature qui fleurit splendide au printemps et que détruit le soleil de l'été (les jardins d'Adonis). V. Frazer, *Le Rameau d'or*,

La fontaine et l'arbre sacrés étaient tellement essentiels aux bamot sémitiques que dans les époques de civilisation urbaine, lorsque le sanctuaire était resserré entre les murs de la cité, on les représentait artificiellement. La fontaine devenait alors la mer d'airain, et l'arbre le pieu planté en terre, l'achéra.

Par une tendance superstitieuse très naturelle, l'adorateur divinisait le symbole cultuel au point de le confondre avec le dieu lui-même et de lui offrir ses adorations. En Israël les prophètes réformistes ont longtemps dû lutter contre le grossier naturisme de la foule. On adorait Yahvé comme un baal de l'arbre à côté de la déesse cananéenne Ashéra « sur toute colline et sous tout arbre vert ».

Après de longs siècles de monothéisme chrétien et musulman, on peut encore trouver en Orient des traces nombreuses de ces croyances primitives et de l'antique culte des arbres et des eaux. L'esprit des saints hante toujours certaines fontaines, et les eaux miraculeuses guérissent les maladies. Et sur les pentes déboisées des montagnes de Syrie et de Palestine on voit quelquefois l'arbre vénéré abritant un tombeau ou un oratoire. Les paysans de la contrée qui veulent obtenir l'assistance et la protection divines viennent attacher des morceaux d'étoffe à ses ramures¹.

*
* *

Le mythe du jardin des élohim ou de la montagne des élohim, avec la source des eaux de la vie et les arbres merveilleux dont les feuilles et les fruits servent de nourriture aux immortels, fait partie du capital commun de la race sémitique*, et nous le

trad. française, III, 1911, p. 143 à 155. D'après une tradition Adonis serait le fils d'une déesse arbre (l'arbre à myrrhe), et aurait été lui-même changé en tamaris.

1) V. le livre très suggestif de Curtiss : *La religion primitive des Sémites dans la vie populaire de l'Orient actuel*, édit. allemande, 1903, p. 90 à 100.

2) Il se retrouve aussi dans un très grand nombre de mythologies. Pour ne parler que des peuples d'Orient qui ont été en rapports avec Israël, les anciens Egyptiens connaissaient la légende de l'arbre de vie. Elle est mentionnée dans

retrouvons à plusieurs reprises, et avec ses traits les plus caractéristiques, dans la tradition babylonienne¹.

Un texte magique décrit le sanctuaire d'Eridou, la demeure

l'un des plus anciens chapitres du Livre des morts. « Le beau sycomore aux fruits de vie... quiconque se tient sous son ombre est un dieu. » V. Moret, *Le livre des morts dans Au temps des Pharaons*, 1912, p. 224 et F. Hommel, *Geographie und Geschichte des alten Orients*, 1904; p. 124-125.

« Au Paradis d'Osiris dans les champs de Yalou les élus sont assis à l'ombre d'arbres toujours verts sur le bord du canal sacré, buvant l'eau des sources, « l'eau courante », et respirant la brise fraîche, « les doux vents du Nord ». Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient*, I, p. 194, 195; *Études égyptiennes*, I, p. 184.

Une vieille tradition populaire qui s'est conservée jusqu'à l'époque saïte, et dont Hérodote a recueilli l'écho, plaçait le séjour des élus osiriens dans les oasis du désert libyque. Hérodote appelle l'oasis d'Elkharghēh « l'île des bienheureux ». Après la mort l'âme était conduite par un anubis au pays des momies où elle vivait dans l'abondance et la félicité au milieu des champs fertiles, des vergers et des palmiers. V. Maspero, *Études d'archéologie et de mythologie égyptiennes*, II, 1893, p. 421 à 427.

Les anciens Perses connaissaient aussi la tradition de la montagne sainte appelée *Haza Berezaïti* qui touche au firmament. C'est là que se lèvent les astres. C'est là aussi que prend sa source le fleuve splendide Anāhita. V. Darmesteter, *L'Avesta*, I, p. 101, note 28.

Sur cette montagne pousse le roi des arbres, le haōma blanc qui plonge ses racines à la source d'où sortent les fleuves de la terre et dont le fruit donne le breuvage divin, le breuvage d'immortalité.

Les théologiens de l'Avesta célébraient la plante divine en ces termes :

« Je célèbre les nuages et la pluie qui font grandir ton corps au sommet des montagnes.

Je célèbre les hautes montagnes où tu as poussé ô haōma !

Je célèbre la terre où tu as poussé, odorant, et fortifiant, belle plante omnisciente. O haōma tu pousses sur la montagne, puisse-tu croître dans tous les sens, car tu es véritablement la source de la sainteté...

C'est un Dieu bon qui t'a formé vaillant et sage ; c'est un Dieu bon qui t'a déposé vaillant et sage sur la hauteur de la Haraïthi ».

(Yasna 10 Hōm Yasht 2, trad. Darmesteter).

Au jour de la résurrection les élus boiront la boisson tirée de haōma et ils ne connaîtront plus la mort (Vendidad, XX, 17).

V. V. Henry, *Le Parsisme*, 1905, pp. 20, 90, 212, 218 et Wünsche, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, 1905, p. 3.

1) Zimmern, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 3^e édit., 1905, p. 520 à 530.

d'Ea, la ville des incantations, et célèbre en ces termes l'arbre divin dans la forêt mystérieuse entre les deux fleuves :

Dans Eridou a poussé un kishkanou noir ; en un lieu saint il a été créé.
 Son éclat est celui du lapis-lazuli brillant, il s'étend vers l'Océan
 C'est le déambulatoire d'Ea dans l'opulente Eridou,
 C'est sa demeure sur la terre¹.
 Sa résidence est un lieu de repos pour Baou.
 Dans une sainte demeure dont l'ombre s'étend comme celle d'une forêt
 et dans laquelle personne ne pénètre.
 Là se trouvent Shamash et Tammouz.
 Entre l'embouchure des deux fleuves,
 Les dieux... les chérubins d'Eridou ont planté cet arbre et prononcé
 sur l'homme malade l'incantation de l'Apsou...² »

Plusieurs épisodes de l'épopée de Gilgamesh nous parlent soit d'un arbre divin, soit d'un aliment miraculeux. Le héros cherchant la demeure d'Outanapishtim, l'île des bienheureux aborde au Paradis de Sidouri Sabitou la nymphe de la mer et

1) C'est à Eridou que vivait Adapa le héros prêtre d'Ea. « Il prépare chaque jour les aliments et la boisson d'Eridou. » Un jour il est élevé jusqu'au ciel d'Anou et il comparaît devant le roi des dieux. Ea lui avait donné cet ordre :

« Quand tu te tiendras en présence d'Anou
 Un aliment de mort on te présentera,
 Tu n'en mangeras pas. Des eaux de mort on t'offrira.
 Tu n'en boiras pas...

Or Anou veut lui donner les aliments divins, la nourriture de vie et les eaux de la vie. Mais Adapa refuse de manger et de boire.

..... La nourriture de vie
 Ils lui offrirent, et il ne mangea pas ! Les eaux de la vie
 Ils lui offrirent, et il ne but pas...
 Alors Anou le regarda et il s'étonna à son sujet :
 Allons ! Adapa, pourquoi n'as-tu pas mangé, n'as-tu pas bu ?
 Tu ne vivras pas...
 Prenez-le et ramenez-le à son sol. »

Trad. Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, p. 148 à 161, Lagrange, *Les religions sémitiques*, p. 391 à 395 et Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.*, 1909, p. 34 à 38.

2) D'après la trad. de Dhorme, *op. cit.*, p. 98, 99. Conf. Hommel, *Geschichte und Geographie des A. O.*, p. 276 et A. Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orient*, 2^e édit., 1906, p. 198. Hommel et Jeremias ont vu dans ce morceau une description de l'arbre paradisiaque. Pour Dhorme, il s'agit tout simplement d'un arbre sacré qui croît près du temple d'Eridou et dont les rameaux possèdent des vertus magiques.

découvre des arbres chargés de pierres précieuses avec l'arbre des dieux¹.

« Dès qu'il aperçut le... de l'arbre des dieux il se dirigea
 Il porte la pierre sanctu comme fruit
 Il laisse pendre des grappes agréables à voir
 Il porte le lapis lazuli...
 Il porte du fruit magnifique à voir...
 ... du cèdre de la pierre utru
 Comme les épines et les ronces de la pierre angugme.
 Gilgamesh comme il avançait
 Leva les yeux vers cet arbre des dieux² »

Après de grandes luttes et de longues épreuves Gilgamesh finit par atteindre le but de son voyage. Il arrive à l'embouchure des fleuves chez Outanapishtim le héros du déluge qui lui révèle la plante de jouvence qui donne l'immortalité³.

« Gilgamesh dit à Ourshanabi le batelier :
 Ourshanabi cette plante est une plante de renom,

1) Les Babyloniens se représentaient la demeure des dieux comme des Paradis plantés de grands arbres. Dans un autre voyage Gilgamesh et son ami Eabani étaient parvenus à la montagne des cèdres « demeure des dieux, sanctuaire d'Irnini ».

« A la montagne verte ils arrivèrent tous deux.
 Ils retinrent leurs paroles et se tinrent debout.
 Ils se tinrent debout et considérèrent la forêt.
 Du cèdre ils regardèrent la hauteur,
 De la forêt ils regardent l'entrée;
 A l'endroit où se promène Houmbaba (le dragon) la marche est arrêtée.
 Les routes sont bien tracées, le chemin est bien fait;
 Ils voient la montagne de cèdre, demeure des dieux, sanctuaire d'Irnini.
 Devant la montagne le cèdre élève sa riche poussée,
 Sa bonne ombre est remplie de délices,
 Le buisson se dissimule, elle se dissimule l'épine
 du cèdre, du bois odoriférant.....

Table V, col. I, trad. Dhorme, *op. cit.*, p. 233.

Lagrange, *op. cit.*, p. 352 combat l'hypothèse de Jensen et de Jeremias suivant laquelle il s'agirait ici du jardin du Paradis et de l'arbre de vie. Le bois de cèdre gardé par Houmbaba serait un bois sacré ordinaire (?)

2) Tabl. IX, col. 5 et Dhorme, *op. cit.*, p. 276 à 278.

3) La tradition de la plante de vie cachée au fond de la mer se trouve aussi dans le parsisme. D'après le Boundeesh l'arbre gaokerena qui produit le haōma croît dans les profondeurs des eaux et serait gardé par deux poissons. V. Darmesteter, *L'Avesta*, II, p. 278, 279; note 18, v. Henry, *Le Parsisme*, p. 20.

Grâce à laquelle l'homme obtient son souffle de vie.
 Je l'emporterai dans Erech aux enclos et j'en ferai manger... je par-
 tagerai la plante,
 Son nom est : « le vieillard devient jeune ».
 Moi j'en mangerai et je retournerai à mon état de jeunesse¹ ».

Ce ne sont là que des allusions plus ou moins imprécises et des traditions fragmentaires. Un document sumérien récemment découvert dans les fouilles de Nippour nous donnerait, s'il fallait en croire l'interprétation qu'en a présenté son premier traducteur, le mythe complet de l'âge d'or, du déluge et de la chute².

Le Paradis d'Enki (Ea) sur la montagne de Dilmoun était un lieu saint, un lieu pur dont rien ne venait troubler la paix.

« Dans Dilmoun le corbeau ne croassait pas,
 Le milan ne criait pas comme fait le milan,
 Le lion ne tuait pas,
 Le loup n'emportait pas les agneaux,
 Les colombes n'étaient pas mises en fuite...³ »

Cependant le pays manquait d'eau. Ninella épouse et fille d'Enki prie le dieu de donner au pays un canal afin qu'il y ait de l'eau en abondance.

1) Table XI, ligne 294 à 299, trad. Dhorme, *op. cit.*, p. 313. Il faut rapprocher de ces documents littéraires un cylindre assyrien du British Museum représentant deux hommes et deux génies debout auprès de l'arbre. Un cylindre babylonien du même musée représente un dieu et une déesse assis regardant les branches de l'arbre, avec un serpent derrière la déesse. Enfin sur un bas-relief assyrien du musée de Berlin le palmier sacré est gardé par deux génies agenouillés. V. A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des A. O.* fig. 65, 66, 69.

2) Stephen Langdon, *Sumerian epic of Paradise the flood and the fall of Mann* (University of Pennsylvania, The University Museum. Publication of the Babylonian Section, vol. X, n° 1, 1915). V. l'analyse du P. Lagrange dans *Revue Biblique*, 1916, n° 1, 2, p. 259 à 268 et le compte-rendu des discussions de M. Prince et de Morris Jastrow jr. sur le même texte dans *Revue Biblique*, 1916, n° 3-4, p. 615 à 618. Voir aussi A. Boissier, *La situation du Paradis terrestre*, 1916; P. Scheil, *Le relèvement de l'homme déchu dans la tradition de Niffer*, 1916; Ad. Lods, *Un poème babylonien sur l'âge d'or, le déluge et la chute*. *Revue de théologie et de philosophie*, nov.-déc. 1916, p. 269 à 286.

3) Colonne I, lignes 14 à 27.

Suit la description d'une inondation dans laquelle S. Langdon voit un déluge destructeur (?) Les eaux couvrent la terre pendant 9 mois et 9 jours¹.

Plus loin nous trouvons le divin Tagtoug l'homme réchappé du déluge(?) dans un jardin près du temple d'Enki. Aidé de deux esclaves il cultive et irrigue le jardin. La déesse Nintoud lui donne des ordres relativement aux plantes et aux arbres : Il pourra couper les plantes ligneuses, il pourra cueillir et manger les plantes portant fruit. Mais il y avait certaine plante interdite. Et Tagtoug ayant voulu manger de la cassia se voit chassé du jardin d'Enki avec cette malédiction : « Il ne verra pas la face de la vie jusqu'à ce qu'il meure² ! »

*
* *

Le récit Yahviste des origines de l'homme, du jardin d'Eden et de la chute est incontestablement apparenté aux mythes babyloniens et développe les mêmes thèmes essentiels :

« Yahvé Elohim planta un jardin en Eden du côté de l'Orient et il y plaça l'homme qu'il avait formé. Yahvé Elohim fit germer du sol toutes sortes d'arbres agréables à la vue et dont les fruits étaient bons à manger, et l'arbre de la vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

« Un fleuve sortait d'Eden pour arroser ; il se divisait ensuite en quatre bras, le nom du premier est Pishon, c'est le fleuve qui entoure le pays de Havila où se trouve l'or, (l'or de ce

1) D. Prince et Morris Jastrow voient dans ce prétendu déluge une inondation bienfaisante qui doit fertiliser la terre stérile de Dilmoun. Nous aurions dans tout ce morceau une incantation magique, un hymne de l'irrigation ? V. *Revue Biblique*, 1919, p. 615 à 618.

2) Colonne II du verso, l. 34 à 38.

Un autre document sumérien, le récit du déluge retrouvé dans les mêmes fouilles de Nippour et publié par A. Poebel ; *A new creation and deluge texts*, nous montre Zingiddou, le roi sauvé du déluge, placé dans un jardin divin qui pourrait être Dilmoun (?) Faut-il voir dans les deux textes des traditions apparentées ?

Zingiddou est analogue à Outanapishtim du poème de Gilgamesh le héros de l'île des bienheureux.

pays est bon); il y a aussi le bdellium et la pierre d'onyx; le nom du second fleuve est Guihon, c'est celui qui entoure tout le pays de Koush; le nom du troisième fleuve est Hiddequel, c'est celui qui coule à l'Orient d'Assour; le quatrième fleuve est l'Euphrate.

« Yahvé Elohim prit l'homme et le mit dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder. Et Yahvé Elohim donna à l'homme cet ordre : « Tu peux manger à ton gré du fruit de tous les arbres du jardin, mais le fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, tu n'en mangeras pas, car le jour où tu en mangerais, tu mourrais certainement¹ ».

L'homme jardinier dans le jardin divin, c'est là le rêve du paysan palestinien. Il a passé sa vie à piocher la terre de ses pères, il a cultivé sa vigne et ses oliviers sur les champs alignés en terrasses au flanc des monts, ou bien il a gardé ses troupeaux dans les pâturages et les maquis du *midbar*. Et voici maintenant la vision de l'oasis merveilleux, la source jaillissant au milieu de la steppe et fécondant la terre, des arbres magnifiques et chargés de fruits; paix de la nature², harmonie parfaite de tous les vivants, Dieu lui-même habitant avec l'homme et se promenant dans le jardin à la brise du soir³.

La tradition Yahviste plaçait le Paradis du côté de l'Orient, dans un vague lointain. Un rédacteur a connu les quatre fleuves qui sortaient du jardin, nous en a laissé les noms. Mais ses indications, très précises en apparence, seront toujours la croix des exégètes. Nous n'arrivons pas à identifier le Pishon, le pays de Havila et le Guihou qui entourent tout le pays de Koush. Sommes-nous au golfe Persique, ou à l'embouchure des fleuves, ou dans les plaines de la Babylonie (Edinou en assyrien signifie steppe), ou dans les montagnes du Nord là où

1) Genèse, II, 7 à 17.

2) Les animaux vivent en paix entre eux, il n'y a pas de bêtes féroces. Yahvé les fait tous venir devant l'homme pour qu'il leur donne des noms. Genèse, II, 20.

3) Genèse, III, 8.

les fleuves de la terre prennent leur source¹ ? Il convient de ne pas oublier que nous avons ici un mythe et non pas un chapitre de géographie. Les chérubins gardent le chemin de l'arbre de la vie ; le pays de l'Eden reste désormais terre inconnue.

Le Paradis, d'après d'autres traditions, était la montagne des Elohim à l'extrême nord, au pôle de la terre. Dans sa prophétie contre le roi de Tyr, Ezéchiel décrit cette demeure de Dieu splendide et toute parée de pierres précieuses.

« Tu étais en Eden dans le jardin d'Elohim
Tu étais couvert de toute espèce de pierres précieuses...
Tu étais un chérubin protecteur aux ailes déployées ;
Je t'avais établi sur la sainte montagne d'Elohim,
Tu marchais au milieu des pierres étincelantes...
Je te précipite de la montagne d'Elohim
Je te fais disparaître chérubin protecteur
Du milieu des pierres étincelantes² ».

Et l'auteur anonyme de la complainte sur le roi de Babel connaît lui aussi la grande montagne du septentrion, la montagne de l'assemblée des dieux :

« Tu disais en ton cœur » : Je monterai au ciel,
Au-dessus des étoiles d'Elohim j'élèverai mon trône,
Je m'assierai sur la montagne de l'assemblée des élohim,
Dans les régions lointaines du septentrion ;
Je monterai sur les sommets des nues,
Je serai l'égal du Très Haut³ ! »

Au milieu du jardin se trouvait l'arbre de la vie et l'arbre de la connaissance. Il était interdit à l'homme d'y toucher, car leurs fruits étaient une nourriture divine, et celui qui en mangeait devenait comme un élohim. Mais l'homme désobéit à Yahvé, il mange le fruit magique, et désormais c'en est fait de sa primitive simplicité et de son heureuse ignorance. Il se

1) V. Fr. Delitzsch, *Wo lag der Paradies*, 1881 ; Zimmern, *Biblische und Babylonische Urgeschichte*, 1901. La question est exposée dans son état actuel par Boissier ; *La situation du Paradis terrestre*.

2) Ezéchiel, XXVIII, 13 à 16.

3) Esaïe, XIV, 13, 14.

cache, il a peur de Dieu, et Yahvé le maudit et le chasse du jardin. L'homme déchu se penchera tristement vers la terre ingrate. A la place des riches végétations de l'Eden, il ne trouvera que des épines et des chardons. Et il connaîtra la misère et le dur labeur.

« Maudit soit le sol à cause de toi,
C'est à force de peine que tu en tireras ta nourriture,
Tous les jours de ta vie.
Il te produira des épines et des chardons,
Et tu mangeras l'herbe des champs.
C'est à la sueur de ton front que tu gagneras ton pain,
Jusqu'à ce que tu retournes dans la terre,
Puisque c'est de là que tu as été tiré,
Car tu es terre et à la terre tu retourneras ¹ »

Le récit est profondément pessimiste. Yahvé est un Dieu jaloux qui veut maintenir l'homme dans une absolue dépendance, et l'homme ne parvient à la pleine conscience qu'au prix d'une irréremédiable déchéance. La vie est mauvaise et le travail est une souffrance et un châtiment de Yahvé. La civilisation est fille de la chute. Pauvre humanité qui sait que son âge d'or est derrière elle : Le présent est misérable et vieilli, et que peut elle attendre de l'avenir ! L'idéal est dans le passé.

Au reste la pensée d'Israël ne devait pas s'arrêter longtemps à cette philosophie de l'histoire. Israël regardait vers l'avenir. Le mythe génésiaque du Paradis devient dans la littérature biblique un mythe eschatologique.

*
* *

Ce peuple a souffert.... Les Bené-Israël établis en Palestine n'étaient d'abord que des tribus inorganisées, et leur vie fut pénible et sans éclat : guerres incessantes, anarchie sans fin. On pillait le voisin, on était pillé par lui. Puis ce furent les règnes de David et de Salomon, gloire coûteuse et éphémère qui bientôt fait place aux malheurs des guerres araméennes

1) Genèse, III, 17 à 20.

et assyriennes. Dans ces grands conflits d'empires qui ensanglantaient l'Orient les petits peuples étaient broyés. Des siècles de misère et d'angoisse, des invasions, des razzias, des villes en ruines, le travailleur paisible chassé de sa terre par le soldat brutal, des théories de captifs sur les chemins de l'exil... c'était plus qu'il n'en fallait pour désespérer l'âme d'une nation. Pourtant Israël crut en Yahvé. Et dans ses tristesses et ses détresses il s'enchantait par la vision d'une nouvelle terre et d'une nouvelle humanité.

Au VIII^e siècle, lorsque les conquérants d'Assour dévastent la Palestine, les prophètes annoncent la renaissance paradisiaque et la venue des temps bénis où Israël habitera dans le jardin de Dieu.

Mais il faut auparavant que tout le pays soit ravagé et que toutes les œuvres de la civilisation profane soient anéanties. Les palais tomberont en ruines, les villes bruyantes seront désertes. Car Yahvé aura son jour contre tout ce qui est fondé sur la force de l'homme. L'orgueil de l'homme sera humilié ; Yahvé sera élevé lui seul en ce jour-là !¹

Sur la terre devenue comme un champ vierge le reste des réchappés mènera une vie nomade, comme aux temps antiques, et il se nourrira de crème et de miel — les aliments divins par excellence — et des produits que Yahvé fera germer spontanément du sol. C'est là la signification de la prophétie d'Osée sur l'épouse infidèle que Yahvé veut ramener au désert :

« Je dévasterai ses vignes et ses figuiers...
J'en ferai un maquis,
Que ravageront les bêtes sauvages...
... Je veux l'attirer
Je la conduirai au désert,
Et je parlerai à son cœur »¹

Et c'est aussi le sens de l'oracle d'Esaïe qui au temps de la guerre syro-éphraïmite annonce la dévastation du pays d'Immanuel : Yahvé fera venir les mouchérons du delta du fleuve

1) Osée, II, 12, 14. Conf. IX, 6.

d'Égypte et des guêpes du pays d'Assour, et ils s'abattront sur les montagnes et les vallées de Juda, sur les buissons et sur les steppes, et tout sera dévasté.

« En ce jour-là,
Chacun nourrira une vache et deux brebis,
Et il y aura une telle abondance de lait
Qu'on se nourrira de crème;
Car c'est de crème et de miel que se nourriront
Tous ceux qui seront restés dans le pays.
En ce jour là,
Tout champ contenant mille ceps de vigne,
Valant mille sicles d'argent,
Sera couvert de ronces et d'épines.
On y entrera avec un arc et des flèches;
Car tout le pays sera couvert de ronces et d'épines.
Et toutes les collines qu'on cultivait à la bêche
Seront délaissées par crainte des ronces et des épines;
Elles serviront de pacage aux bœufs, elles seront piétinées par les
moutons ».

Après cela Yahvé rétablira son peuple dans une paix parfaite et dans un bonheur que rien ne viendra troubler. La Palestine deviendra un Eden d'une fertilité merveilleuse. Des forêts luxuriantes remplaceront les arbustes rabougris du maquis, et le moût coulera des collines.

« Les jours viennent, dit Yahvé
Où le laboureur se rencontrera avec le moissonneur
Et celui qui foule le raisin avec celui qui répand la semence,
Le moût ruissellera des montagnes
Et coulera de toutes les collines 2 ».
« En ce temps là j'exaucerai, dit Yahvé,
J'exaucerai les cieux,
Et les cieux exauceront la terre,
Et la terre exaucera le froment, le vin nouveau et l'huile,
Et ils exauceront Yizréel.... »
Je serai comme la rosée pour Israël,
Il fleurira comme le lis,
Il poussera ses racines comme le Liban,

1) Esaïe, VII, 21 à 25. Conf. XXXII, 12 à 14.

2) Amos, IX, 13.

3) Osée, II, 21, 22,

Il aura la magnificence de l'olivier
Et les parfums du Liban ¹. »
« Jusqu'à ce qu'un esprit d'en haut soit répandu sur nous,
Et que le désert se change en verger,
Et que le verger soit considéré comme une forêt touffue.
Alors la droiture habitera dans le désert,
Et la justice aura sa demeure dans les vergers.
La justice enfantera la paix,
Et le fruit de la justice sera le repos et la sécurité pour toujours.
Mon peuple habitera dans un séjour de paix,
Dans des demeures sûres
Et des asiles tranquilles...
Heureux vous qui semez au bord des eaux courantes,
Et qui laissez aller en liberté le bœuf et l'âne » ².

Dans ce Paradis de l'avenir la guerre éternelle aura cessé. Il ne se lèvera plus d'oppresseur ni de destructeur, les hommes ne s'agiteront plus dans des luttes sanglantes. A la place des rois conquérants et des cruels dominateurs règnera le Messie pacifique, ami des pauvres et des humbles ³. Les peuples réconciliés changeront leurs épées en soc de charrue et leurs lances en serpents ⁴ et « toute chaussure qu'on porte dans la mêlée et tout manteau de guerre roulé dans le sang seront jetés aux flammes ⁵ ». Yahvé sera l'arbitre des peuples. Il fera alliance non seulement avec l'humanité, mais encore avec la nature universelle et avec les animaux des champs. Les bêtes féroces cesseront de dévorer, les carnivores mangeront de l'herbe.

« En ce jour là je ferai pour eux une alliance
Avec les bêtes sauvages,
Avec les oiseaux du ciel
Et les reptiles de la terre.
Je ferai disparaître du pays
L'arc, l'épée et la guerre,
Et je les ferai reposer en sécurité ⁶.

1) Osée, XIV, 6, 7.

2) Esaïe, XXXII, 15 à 20.

3) Esaïe, XI, 1 à 4,

4) Esaïe II, 4.

5) Esaïe, IX, 4.

6) Osée, II, 18.

« Alors le loup habitera avec l'agneau,
 Le tigre reposera près du chevreau ;
 Le veau et le lionceau mangeront ensemble,
 Et un petit enfant les conduira.
 La vache ira paître avec l'ours,
 Et leurs petits auront même gîte ;
 Le lion mangera du fourrage comme le bœuf ;
 Le nourrisson jouera près du trou de l'aspic,
 Et dans le repaire du basilic
 L'enfant sevré mettra la main,
 Il n'y aura plus de mal ni de destruction
 Sur toute ma montagne sainte,
 Car le pays sera rempli de la connaissance de Yahvé,
 Comme la mer est remplie par les eaux ¹ ».

Un siècle plus tard, après les grandes catastrophes où la maison de David a sombré, lorsque les restes de Benjamin et de Juda dispersés sur les bords des fleuves de Babel mènent le deuil en se souvenant de Sion en ruine et de l'héritage de Yahvé profané par les goïm, l'espérance d'Israël s'exalte, et les prophètes décrivent en traits magnifiques l'antique utopie :

Ezéchiél console son peuple par la vision d'une Paléستine mythique divisée en douze bandes de terre égales selon le nombre de tribus d'Israël, dominée par une haute montagne où se trouve la cité sainte, la ville de Dieu, *Yahvé shamma*, avec ses douze portes orientées vers les quatre points cardinaux et le temple au milieu². Une source sort du sanctuaire ; elle alimente un fleuve large et profond. Ce fleuve coule vers l'Orient, arrose la plaine et va se jeter dans la Mer Morte qu'il assainit. Toutes les contrées qu'il traverse deviennent fertiles, et sur ses rives, c'est une vie intense et des végétations luxuriantes.

« Ces eaux coulent vers le district oriental, elles descendent vers la plaine, jusqu'à la mer, afin que l'eau de la mer devienne saine,.... Et il y aura de la vie partout où arrivera le torrent.

1) Esaïe, XI, 6 à 9.

2) Ezéchiél XL, 2 et LVIII. Conf. « la montagne de la maison de Yahvé » dans Esaïe, II, 2 et Michée, IV, 1.

Au bord de cette mer se tiendront les pêcheurs, d'En-Guédi à En Eglāim des filets seront étendus ; il y aura des poissons de toute espèce comme ceux de la grande mer, très nombreux.... Sur les rives du fleuve croîtront toute sorte d'arbres fruitiers. Leur feuillage ne se flétrira point, et leurs fruits n'auront point de fin ; ils mûriront tous les mois parce que les eaux sortiront du sanctuaire. Leurs fruits serviront de nourriture, et leurs feuilles serviront de remède¹ ».

La fertilisation du désert par les eaux vives est l'un des principaux thèmes de la prophétie exilique. Devant les pas des déportés qui retourneront vers Sion la steppe fleurira, les sources jailliront du rocher, le myrte, le cyprès, l'accacia ombrageront la plaine, et les arbres fruitiers donneront leurs fruits.

« Les pauvres et les malheureux cherchent de l'eau et n'en ont pas ;
Leur langue est desséchée par la soif.
Moi Yahvé je les exaucerai,
Moi le Dieu d'Israël je ne les abandonnerai pas.
Sur les hauteurs dénudées je ferai jaillir des sources,
Et des fontaines au milieu des vallées.
Je changerai le désert en étang
Et la terre aride en courant d'eau.
Je mettrai dans le désert le cèdre et l'accacia,
Le myrte et l'olivier ;
Je planterai dans les steppes le cyprès,
L'orme et le mélèze ensemble ;

1) Ezéchiel, XLVII, 1 à 12. Conf. Zacharie, XIV, 8 et Joël, III, 18.

D'après Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 1903, p. 48 à 51 et Bousset, *Offenbarung Johannis*, 1906, p. 452, le fleuve du Paradis, le fleuve de vie serait à l'origine une représentation symbolique de la voie lactée. La voie lactée dans les mythologies astrales (ex. à Babylone et en Grèce) est considérée comme un fleuve céleste qui sort de la demeure des dieux. Cette interprétation astronomique ne peut guère s'appliquer au fleuve d'Ezéchiel. Malgré l'allure utopique de sa description, c'est bien dans la Canaan terrestre que le prophète place sa nouvelle Jérusalem. Le fleuve prend sa source dans le temple. Or il y avait vraiment une petite source sur la montagne de Sion (*fons perennis aquae*, Tacite, *Hist.*, V, 12). Le fleuve doit rendre habitable les régions les plus arides de Judée, les montagnes nues du Sud-est et les bords désolés de la Mer salée.

Et ils verront et ils connaîtront....
Que la main de Yahvé a fait cela,
Que le saint d'Israël l'a créé ¹. »

Autour de la nouvelle Jérusalem splendide et toute parée de la gloire de Yahvé, ce sera un nouveau Paradis.

« Yahvé console Sion,
Il console toutes ses ruines.
Il changera son désert en un nouvel Eden,
Et sa terre aride en un jardin de Yahvé.
On y trouvera la joie et l'allégresse,
Les actions de grâce et le chant des cantiques ². »

C'est l'âme pleine de ces grandes visions que les premières caravanes des exilés quittèrent les plaines de Chaldée et revinrent, pieux pèlerins, vers la terre de leurs pères.

« Quand Yahvé ramena les captifs de Sion
Nous étions comme dans un rêve ³!... »

Et douloureux dût être le contact avec la réalité. Ils trouvèrent des ruines banales, des champs dénudés. La colonie des réchappés végétait au milieu de l'indifférence de l'ancienne population, en proie à l'hostilité des Edomites et des Samaritains, opprimée par l'administration perse. Les hommes étaient mauvais, et la terre était ingrate. Cependant la foi au salut messianique fut la plus forte ; aucun démenti de l'histoire ne pouvait la briser. Et les visionnaires contemplent toujours à l'horizon le pays de la promesse :

« Le désert et la terre aride se réjouiront,
La steppe exultera et fleurira comme le lys ;
Elle fleurira, elle tressaillera de joie,
Avec des chants d'allégresse et des cris de triomphe.
La gloire du Liban lui sera donnée,
La magnificence du Carmel et de Saron....
Des sources jailliront au désert,
Et des ruisseaux couleront dans la steppe ;
Le mirage se changera en étang,

1) Esaïe, XLI, 17 à 20. Conf. XLVIII, 21 et LV, 12, 13.

2) Esaïe, LI, 3.

3) Psaume CXXVI, 1.

Et le sol aride en fontaines.
Il y aura un chemin frayé, une route,
Qu'on appellera la voie sainte...
Là il n'y aura point de lion,
Nulle bête féroce n'y mettra le pied.
Là marcheront les libérés,
Par là les rachetés de Yahvé reviendront.
Ils viendront à Sion avec des chants de triomphe ;
Une joie éternelle couronnera leur tête.
L'allégresse et la joie seront leur partage,
La tristesse et les gémissements disparaîtront ' . »

La restauration de la communauté juive doit aboutir à un renouveau du monde, à une seconde création.

« Je crée un ciel nouveau et une terre nouvelle,
On ne se rappellera plus les choses passées,
On n'en gardera plus le souvenir....
Je vais créer Jérusalem pour l'allégresse,
Et son peuple pour la joie.
On n'y entendra plus le bruit des pleurs,
Ni les cris d'angoisse,
Il n'y mourra plus d'enfants en bas-âge,
Ni de vieillards qui n'aient rempli leurs jours.
Mourir à cent ans ce sera mourir jeune,
N'atteindre pas cent ans c'est être maudit...
Les jours de mon peuple seront comme les jours des arbres ;
Et mes élus jouiront du travail de leurs mains,
Ils ne peineront pas en vain,
Ils n'enfanteront plus pour la mort,
Ce sera une race bénie de Yahvé ' ... »

Dans ce monde divin de l'avenir on ne connaîtra plus l'ardeur torride des étés, le soleil de midi, non plus que les terreurs de la nuit ; la lumière sera plus douce et plus pure, et il n'y aura plus de ténèbres :

1) Esaïe, XXXV, 1, 2, 6, 7, 8 à 10. Les chap. XXXIV et XXXV d'Esaïe ont été rédigés en Palestine à la fin du VI^e siècle après la première restauration. Le prophète attend le reste des exilés, et c'est après leur retour que la « gloire et la magnificence de Yahvé se manifesteront et que s'accomplira la renaissance d'Israël. » V. Cheyne, *Einleitung in das Buch Jesaja*, 1897, p. 207 à 215.

2) Esaïe, LXV, 17 à 20, 22, 23.

« Lève-toi, resplendis car ta lumière est venue,
 Et la gloire de Yahvé se lève sur toi.
 Les ténèbres couvrent la terre,
 L'ombre enveloppe les peuples ;
 Mais sur toi Yahvé rayonne,
 Sur toi sa gloire apparaît....
 Tu n'auras plus besoin de soleil pour le jour,
 La lune ne t'éclairera plus de sa lueur ;
 Mais Yahvé sera ta lumière toujours,
 Dieu lui-même sera ta gloire.
 Ton soleil ne se couchera plus,
 Et ta lune ne s'obscurcira plus '... »

*
* *

Nous pouvons remarquer dans ces dernières prophéties une évolution vers l'eschatologie apocalyptique. Le Paradis annoncé par Esaïe, et même le Paradis d'Ezéchiél, sont placés dans l'horizon des montagnes de Palestine et dans un avenir très prochain. Le Messie, le roi paradisiaque doit régner à Jérusalem sur le trône d'Ezéchias et de Josias. C'est sur la terre antique de Canaan, depuis les plaines d'Yizréel jusqu'au désert de Juda, et depuis Saron jusqu'en Galaad, que Yahvé instaurera pour son peuple l'âge d'or.

« Ils rebâtiront les villes dévastées et les habiteront,
 Ils planteront des vignes et en boiront le vin,
 Ils cultiveront des jardins et en mangeront les fruits. »

Cependant à mesure que l'on avance dans l'histoire, la vision d'Israël tend à s'affranchir du cadre mesquin de la géographie palestinienne. Ce monde était décidément trop mauvais, « plein de tristesse et d'infirmités ». Les hommes de proie possédaient la terre, Jérusalem était aux mains des impies, et le peuple saint gémissait sous l'injustice ; que pouvait-on attendre du siècle présent ? Alors l'âme juive aspire

1) Esaïe, LX, 1, 2, 19, 20. Conf. Esaïe, IV, 3 ; XXX, 20 ; Zacharie, XIV, 1.

2) Amos, IX, 14. Conf. Esaïe, LXV

vers les lointains du monde invisible et projette son rêve dans l'au-delà surnaturel¹.

Hénoch, dans le livre de la chute des anges, décrit le Paradis qu'il a visité, lorsque accompagné par les messagers célestes il est allé là où aucun être de chair ne marche, vers la grande montagne, la montagne du Seigneur. Il a vu le séjour des élus, il a admiré les vallées bénies et fertiles, et la colline sainte d'où sort le fleuve d'eau vive, il a respiré l'odeur suave des arbres du jugement, semblable au parfum de l'encens et de la myrrhe, il a contemplé l'arbre splendide, l'arbre de vie :

« Et je vis sept montagnes magnifiques toutes différentes l'une de l'autre, et des pierres précieuses et belles, et toutes étaient splendides, d'une apparence magnifique et d'un aspect admirable : trois du côté de l'Orient et trois vers le Midi. La septième montagne était au milieu d'elles, elle les dépassait toutes comme un trône, et des arbres odoriférants l'entouraient. Parmi eux se trouvait un arbre dont je n'avais pas encore senti le parfum, et il n'y en avait pas de semblable parmi ces arbres ou d'autres; il exhale un parfum au-dessus de tout parfum, et ses feuilles, ses fleurs et son bois ne dessèchent jamais; son fruit est beau et il ressemble aux grappes du palmier. Alors je dis : « Le bel arbre ! Il est beau à voir, son feuillage est gracieux et son fruit est d'un aspect très agréable !... »

« Alors Michaël l'un des anges saints et glorieux qui était avec moi et qui était préposé à ces arbres me répondit : « ... Cet arbre odoriférant aucun être de chair n'a le pouvoir d'y toucher jusqu'au grand jugement..., mais alors cet arbre sera donné aux justes et aux humbles. Par son fruit la vie sera donnée aux élus, et il sera planté du côté du nord, près de la demeure du Seigneur, Roi éternel. Alors les justes et les humbles se réjouiront dans l'allégresse; ils entreront dans le sanctuaire; la bonne odeur de cet arbre pénétrera leurs os, et ils vivront d'une longue vie sur la terre, comme ont vécu tes pères, et dans leurs jours, la tristesse, la souffrance, les tourments et les châtements ne les atteindront pas² ».

Et plus loin encore « dans le Paradis de justice » le visionnaire découvre l'arbre de la sagesse dont mangèrent le premier père et la première mère.

1) V. P. Volz, *Die judische Eschatologie*, 1903, p. 371 à 379; Bousset, *Die Religion des Judentums*², 1906, p. 324 à 327; Bertholet, *Die judische Religion*, 1911, p. 457 à 472.

2) Hénoch, XXIV, XXV, trad. F. Martin.

Et il y a là l'arbre de la sagesse : ceux qui en mangent possèdent une grande sagesse. Il ressemble au caroubier ; son fruit semblable à une grappe de vigne est très beau, et l'odeur de cet arbre se répand et pénètre au loin ¹ ».

Le Paradis est encore « un lieu de la terre ». Hénoc localise avec plus ou moins de précision toutes ces merveilles. C'est dans la région du Nord ², ou vers l'Orient, au delà de la mer Erythrée ³, ou aux extrémités de la terre, entre ciel et terre, car les montagnes du Paradis ont leur fondement sur la terre et elles s'élèvent jusqu'au ciel ⁴.

Dans d'autres parties de la littérature hénochique (Hénoc CIV à CVIII), et dans les apocalypses des temps qui vont suivre, le Paradis, demeure de Dieu, séjour des élus est de nature céleste.

« Dieu t'exaltera jusqu'au ciel des étoiles » ⁵.

Cette prophétie de l'Assomption de Moïse dit la nouvelle espérance d'Israël. Le salut messianique, le bonheur paradisiaque est une ascension des élus dans la lumière éternelle, dans la gloire de Dieu ⁶.

« Les justes seront dans la lumière du soleil et les élus dans la lumière d'une vie éternelle ; et les jours de leur vie seront sans fin, les jours des saints seront sans nombre. Il y aura une lumière qui ne se peut évaluer, et ils n'entreront pas dans un nombre limité de jours, car auparavant les ténèbres auront été dissipées et la lumière aura été affermie devant le Seigneur des esprits ⁷... »

Le visionnaire Esdras parle d'un Paradis préexistant à la création, que Dieu avait planté avant que le monde fût ⁸ et qui

1) Hénoc, XXXII, 3, 4.

2) Hénoc, XXV, 5 ; XXXII, 1.

3) Hénoc, XXXII, 2.

4) Hénoc, XVIII, 8.

5) Assomption de Moïse, 9.

6) Les Juifs se représentent le monde divin, le monde suprasensible comme de nature lumineuse. La lumière devient plus pure à mesure que l'on s'élève plus haut vers la gloire de Dieu. Conf. *Testament de Lévy*, II ; III. V. E. de Faye, *Les Apocalypses juives*, 1892, p. 121 à 148.

7) Hénoc, LVIII.

8) IV Esdras, III, 6.

est conservé dans les sphères célestes, en attendant la crise suprême et la béatification des élus.

« C'est pour vous (les justes) que
Le Paradis a été ouvert,
L'arbre de vie planté,
Le siècle à venir préparé,
Le bonheur disposé,
La ville a été édifiée,
Le lieu de repos a été destiné¹ ».

Et l'auteur de l'Apocalypse de Baruch montre les élus sur les hauteurs du ciel au milieu de la magnificence du monde divin contemplant la splendeur du Paradis étendu devant eux :

« Ils verront le monde qui leur est maintenant invisible, ils verront le siècle qui leur est maintenant scellé. Le temps ne leur apportera plus la vieillesse. Car ils habiteront les hauteurs de ce monde, ils seront semblables aux anges, ils brilleront comme les étoiles. Leur beauté sera magnifique, et leur lumière brillera de l'éclat de la gloire divine. Et toute l'étendue du Paradis se déroulera devant eux²... »

Dans l'Apocalypse chrétienne nous retrouvons ces mêmes représentations réalistes et idéalistes à la fois du Paradis céleste. Après l'ouverture du sixième sceau le voyant aperçoit devant le trône et devant l'agneau la multitude des élus vêtus de robes blanches et portant des palmes à la main.

« Ils n'auront plus faim, ils n'auront plus soif, ils ne souffriront plus du soleil ni de la chaleur; car l'agneau qui est au milieu du trône les paîtra et les conduira aux eaux sources de la vie, et Dieu lui-même essuiera toute larme de leurs yeux³. »

Et dans la vision finale, dans la description de la nouvelle

1) IV Esdras, VIII, 52 à 54. Conf. le psaume du Testament de Lévy, XVIII.

« Il (le prêtre nouveau) ouvrira les portes du Paradis,
Et écartera l'épée dirigée contre Adam,
Il donnera aux saints de manger de l'arbre de vie,
Et l'esprit de sainteté sera sur eux. »

Et dans le poème des oracles sibyllins :

« Les adorateurs du vrai Dieu hériteront la vie, ils habiteront éternellement le jardin verdoyant du Paradis, et mangeront le doux pain du ciel étoilé. » Sib. Proem. 84 à 87.

2) Apoc., Baruch, LI, 8 à 11.

3) Apoc., VII, 16.

Jérusalem qui descend du ciel d'auprès de Dieu », la ville aux douze portes, aux murs d'or et de jaspé, aux décorations de pierres étincelantes¹, nous retrouvons à côté des motifs astronomiques et syncrétiques, toujours le vieux mythe biblique des arbres du Paradis, de la source et du fleuve.

« Et l'ange me montra le fleuve de vie, transparent comme du cristal, sortant du trône de Dieu et de l'agneau. Au milieu de la place de la ville et sur les bords du fleuve, des deux côtés, se trouve l'arbre de vie, qui produit douze espèces de fruits, qui donne chaque mois une de ces espèces ; et les feuilles de cet arbre servent à la guérison des nations². »

C'est la vision de ce monde divin de l'avenir qui doit soutenir l'église militante au jour des tribulations. Pour relever les enthousiasmes et affermir les cœurs défaillants, pour consoler les martyrs qui souffrent pour le nom de Christ, l'Esprit annonce aux églises les paroles certaines et véritables :

« A celui qui vaincra je donnerai à manger de l'arbre de vie qui est dans le Paradis de Dieu³. »

« A celui qui a soif je donnerai gratuitement de la source de l'eau de la vie⁴. »

« Que celui qui a soif vienne, que celui qui le veut reçoive gratuitement de l'eau de la vie⁵ ! »

* * *

C'est ainsi que l'eschatologie chrétienne devait développer les conceptions de l'eschatologie juive. Le Paradis de l'Église sera toujours l'oasis oriental, l'Eden transporté à la fin des temps et dans l'empyrée. Cependant, tandis que le mythe biblique se fixe en dogme, les croyants spirituels l'interprètent librement et y découvrent le symbole de leurs expériences religieuses.

1) Le visionnaire n'est pas un rural. En tous cas le sentiment de la nature lui est étranger. Il reproduit les thèmes traditionnels sur l'arbre de la source ; mais rien ici de la vivante poésie galiléenne...

2) Apoc. XXII, 1, 2.

3) Apoc., II, 7.

4) Apoc., XXI, 6.

5) Apoc., XXII, 17.

Ici encore le judaïsme avait montré la voie. Le grand gnostique juif Philon d'Alexandrie considérait comme un grossier anthropomorphisme l'idée d'un Dieu qui aurait planté un jardin en Eden, et il voyait dans le récit du chapitre II de la Genèse une allégorie philosophique. Le jardin d'Eden représente la « sagesse » des platoniciens :

« Ce serait une grande impiété de croire que Dieu travailla la terre et planta des jardins... Une telle mythologie ne nous viendrait jamais à l'esprit.... Mais Dieu enracina comme soutien et sauvegarde contre les maladies de l'âme la vertu terrestre, imitation de la vertu céleste. La vertu a été appelée par comparaison Paradis.

« Quant aux arbres du jardin ce sont les vertus particulières ; et l'arbre de vie est la vertu par excellence, la bonté.

« L'arbre de vie est la vertu générique qu'on appelle quelquefois bonté et d'où se constituent les vertus génériques particulières. C'est pourquoi il est situé au milieu du Paradis, il est à la place centrale afin d'être escorté de chaque côté comme un roi¹. »

L'auteur du IV^e Évangile n'est ni un élève de Philon ni un philosophe platonisant. Mais il vit dans les milieux pénétrés par les influences mystiques et syncrétiques ; et il présente l'enseignement évangélique, le mystère chrétien, dans le cadre de la pensée religieuse de son temps.

Le Logos apporte au monde la vie. Celui qui croit au Fils unique est passé des ténèbres à la lumière, il est né d'en haut. Le Seigneur est la source d'eau vive et la nourriture d'immortalité.

Dans son entretien avec la Samaritaine au puits de Jacob, Jésus parle d'une eau qui désaltère à jamais les âmes et d'une source qui jaillit en vie éternelle au cœur des croyants :

« Si tu savais le don de Dieu et quel est celui qui te demande à boire, tu lui aurais toi-même demandé à boire, et il t'aurait donné de l'eau vive.... Quiconque boira de l'eau de ce puits aura encore soif ; mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif. L'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant en vie éternelle². »

1) Philon, *Commentaire allégorique des Saintes Lois*, Trad. E. Bréhier, XIV, 43-48.

2) Jean, IV, 10, 13, 14.

De même à la fête des Tabernacles, Jésus appelle à lui toutes les âmes altérées, et il leur annonce, qu'après avoir trouvé leur rafraîchissement, elles désaltèreront d'autres âmes :

« Si quelqu'un a soif qu'il vienne à moi et qu'il boive. Si quelqu'un croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de son sein, comme dit l'Écriture¹ ».

Le salut paradisiaque n'est plus une restauration de la nature à la fin des temps messianiques, il est une renaissance de l'âme, un état présent. Ceux qui sont nés de l'esprit participent dès maintenant à la vie divine. Vivre c'est « demeurer en Christ », être en communion avec le Fils. Dans le discours à la synagogue de Capharnahum Jésus parle de celui qui mange sa chair et qui boit son sang, désignant ainsi cette union mystique de l'âme du croyant avec son âme divine.

« Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous mêmes... Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui²... »

Et Jésus ajoute : « C'est l'esprit qui vivifie la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous dis sont esprit et vie !...³ »

Ainsi finissent les mythes et se transforment les dogmes. Mais éternellement demeurent l'espérance humaine et l'aspiration des âmes vers le divin. Par delà le lointain des siècles, le haut spiritualisme du IV^e Évangile répond à la prière de l'ancien Égyptien soupirant après le repos de l'âme aux champs bienheureux de Yalou.

« Donnez-moi de l'eau courante à boire... Mettez-moi en face du vent du nord et que sa fraîcheur calme mon cœur⁴ ! »

Et à la prière de l'initié des mystères orphiques cherchant

1) Jean VII, 37, 38.

2) Jean VI, 34, 36.

3) Jean, VI, 63.

4) Maspero, *Études égyptiennes*, I, p. 189. Cf. le vœu inscrit sur les tombes des dévots isiaques à Rome : « Qu'Osiris donne à ton âme l'onde rafraîchissante ». Lafaye, *Le culte des divinités d'Alexandrie hors d'Égypte*, p. 95 et 96.

l'onde fraîche qui coule vers les prairies et vers les bois sacrés dans la demeure d'Hadès.

« Je suis fils de la terre et du ciel étoilé, je suis d'origine céleste. Je suis altéré, je me meurs de soif. Donnez-moi vite de l'eau fraîche qui coule du lac de mémoire ! » Ils te donneront à boire de la source divine et tu règneras avec les autres héros¹.

A. CAUSSE.

1) Kaibel : *Inscriptiones Graeciae et Siciliae*, n° 638.

DE LA VALEUR DU NOM CHEZ LES BABYLONIENS

ET DE QUELQUES-UNES DE SES CONSÉQUENCES

- 1) « Lorsqu'en haut, le ciel n'était pas nommé,
- 2) et qu'en bas la terre n'avait pas de nom, »
- 7) « Alors qu'aucun dieu n'était créé,
- 8) qu'aucun nom n'était nommé, qu'aucun destin n'était fixé ».

Ces premières lignes du poème babylonien, consacré au récit de la création du monde, exposent un point fondamental de la philosophie babylonienne : une chose n'existe que si elle a un nom. Pour dire « quoique ce soit » les Assyro-Babyloniens se servent de l'expression *minma šumšu*, « tout ce qui a un nom ». Cette croyance n'est pas particulière aux Chaldéens, les Égyptiens aussi la connaissent. Lepsius¹ a montré que le nom, chez les Égyptiens, semble participer à l'essence intime des choses ou des êtres et qu'il produisait la chose ou la devenait. C'est ainsi qu'on trouve dans certains exemplaires du Livre des morts « mon nom n'est pas emporté », et dans d'autres, pour le même passage « je ne suis pas emporté ». Le nom de la personne, dit Renan c'est la personne elle-même ; par suite, *sem* devient « un équivalent de Yahvé, surtout chez les Samaritains² ».

Les Grecs vont moins loin dans cette voie ; cependant Platon,

1) Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 3.

2) *Aelteste Texte*, p. 38.

3) *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 228.

expose dans Cratyle que les choses et les êtres ont une désignation naturelle dont la propriété est de les représenter. La scolastique adoptera cette maxime dans l'adage : « Nomina sunt consequentia rerum ». C'est en application de ce principe que Dieu, ayant créé les animaux les fit venir vers l'homme pour voir comment il les nommerait : « Le nom que l'homme donnerait à chacun d'eux serait son nom¹. » En somme, comme l'exprime E. Lefébure : « Le nom de la personne ou de la chose est une image effective, et par là devient cet objet, moins matériel et plus maniable, c'est-à-dire plus adapté à l'usage de la pensée ; bref, c'est un substitut mental² » ; le principe de cette croyance que la dénomination implique l'existence de l'objet et s'identifie à lui, vient de ce que « le nom, image pour nous de l'objet, semble par là lui appartenir ou provenir de lui, aussi naturellement que l'ombre et le reflet dépendent du corps³ ».

Cette conception ne paraît donc pas l'apanage de la Chaldée ; c'est plutôt pour tout le monde antique un temps de l'évolution de l'idée de l'être ; c'est la traduction de l'idée primitive qui fait du langage une chose révélée ; le primitif s'étonne de sa propre parole et des effets pratiques qu'il en tire ; n'ayant pas les moyens de juger de l'évolution du langage, il considère les appellations dont il se sert comme attachées indissolublement aux choses qu'elles représentent ; il ne voit pas tout ce qu'elles ont d'arbitraire, et ne s'avise pas qu'elles sont interchangeables d'une langue à l'autre.

Dans la société moderne, le Droit, qui évolue moins vite que la pensée contemporaine, rejoint par certains points la croyance babylonienne. L'attribution d'un nom à l'individu dérivant de la nécessité de le distinguer de ses semblables dans les rapports de famille ou de société, cette désignation est la

1) *Gen.*, II, 19.

2) *Le Contre-Charme, Sphinx*, 1896, t. I, p. 199-206, et *Biblioth. Egyptol.*, XXXVI, p. 69.

3) Lefébure, *La vertu et la vie du nom en Egypte, Mélusine*, t. VIII, 1897, col. 217-236, et *Biblioth. Egyptol.*, XXXVI.

marque de son individualité. Il est la propriété collective de la famille, en même temps que la propriété individuelle de chacun de ses membres. Cette propriété est légalement et en principe incommutable, inaliénable, imprescriptible. L'acte de l'état civil sert à prouver l'identité, mais même sans cet acte, l'enfant a la propriété complète et absolue du nom de son père. Le nom commercial donné par un individu ou une société à un établissement pour empêcher que ses produits soient confondus avec ceux des concurrents est une propriété.

On ne peut perdre son nom, ni le vendre; les changements n'en peuvent être autorisés qu'en vertu d'un acte souverain; cette prérogative du pouvoir, dans notre Constitution, est d'ailleurs un anachronisme, en raison de l'idée que nous nous faisons d'un Chef d'État; elle avait sa raison d'être quand le Chef était supposé capable, par sa propre volonté, de créer un homme nouveau par l'octroi d'une dénomination nouvelle; cet acte ne peut plus avoir maintenant qu'une signification administrative.

Donc, si le nom n'est plus pour nous la chose, ni ne suffit à la produire, il en est encore inséparable et lui est attaché d'une façon absolue.

La première conséquence, en Chaldée, est l'habitude de donner un nom propre aux choses. Quand un prince ou fonctionnaire, consacre à son dieu un ex-voto, une masse d'armes, par exemple, il lui impose un nom. Certes, l'objet est déjà nommé, donc défini; c'est « une masse d'armes », mais laquelle? Le nom propre lui assure une personnalité, une vie particulière parmi toutes les masses d'armes qui peuvent exister; aussi, le donateur après avoir achevé l'inscription de sa dédicace sur l'objet voué, termine-t-il en disant : x, ainsi s'appelle cet objet; en voici plusieurs exemples :

Olives A, B, C d'Urukagina :

« Nin gir-su, dans le temple d'Uruk dit avec Ba-u de bonnes paroles (au sujet) d'Uru ka-gi-na, (tel est) le nom de cet (objet).

Nin gir-su à Uru ka-gi-na, comme (à) l'oiseau dieu Imgig a.... , (tel est) le nom de cet (objet).

Le bastion du mur d'enceinte de l'E-babbar, c'est Uru ka-gi-na, roi de Lagas¹. »

Nin-ka-gi-na voue une masse d'armes : « Cette masse d'armes : Que mon roi..., (tel est) son nom². »

D'Ur Nin-sun, un plateau : « Ce plat en pierre : Que mon roi, ma vie prolonge ! (tel est) son nom³. »

Gudéa dédie des Armes : « Le maître de l'ouragan est Enlil » ; « Son œil courroucé n'est pas supporté par le monde » ; « Nin gir-su, guerrier d'En-lil⁴. »

Des Stèles : « Gudéa grand-prêtre de Nin-gir-su, dans le Giron, le dieu l'a reconnu ; cette stèle, de ce nom il nomma. — Le roi de l'ouragan, En-lil, qui n'a pas de rival, regarde d'un œil bienveillant Gudéa, le grand-prêtre de Nin girsu. — Le roi des tourbillons bruyants, En-lil, le seigneur qui n'a pas de rival, a dans son cœur pur, choisi Gudéa le grand prêtre de Nin gir-su. — Le roi, à cause de qui le monde repose, a affermi le trône de Gudéa, le grand-prêtre de Nin gir-su. — Gudéa grand-prêtre de Nin gir-su a été doué d'un bon destin. — L'E-Ninnû, face du ciel, est ta demeure, ô Bau, toi qui insuffles la vie à Gudéa⁵. » Telles sont les désignations de six stèles, sur les sept que Gudéa consacra dans les temples, et dont le Louvre possède des fragments.

Une des années de Gudéa est nommée celle : « où il fabriqua la lyre (appelée) *ušumgal-kalamma*⁶. »

Dungi, roi d'Ur, inscrit sur un sceau : « De ce sceau : que mon

1) F. Thureau-Dangin, *Les Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, (ISA) Paris, 1905, p. 72-73.

2) *Ibid.*, p. 103.

3) *Ibid.*, p. 105.

4) *Ibid.*, p. 149.

5) *Ibid.*, p. 167.

6) *Ibid.*, p. 325.

roi, en son entendement bienveillant, vive ! tel est le nom¹ ».

Si une olive, une masse d'armes, un plateau, une stèle etc. portent des noms, à plus forte raison est-il naturel que les canaux, les barques, les murs, les temples, les palais, en soient pourvus, tout comme aujourd'hui.

Le petit canal de Gir-su « le nom d'autrefois il (Uru ka-gi-na) lui imposa : Nin gir-su à Nippur est prince² ».

« Un canal dont le nom est Nannar gu-gal, canal de délimitation, il (Ur Engur) creusa³ ».

« Année où il creusa le canal (appelé) Ba-u he-gal su(g)⁴ »

« Sa barque aimée (appelée) Kar-nun-tā-e-a, il (Gudéa) fabriqua⁵. »

« Le grand mur de Larsa (appelé) : Babbar, vainqueur des pays ennemis... » (Brique de Gungunu)⁶.

« De ce mur : Nanna(r) affermissant la base du pays, tel est le nom. » (Brique d'Arad-Sin)⁷.

« Son temple, l'E-ninnû (surnommé) Im-gi(g) brillant, (Ur-Bau) construisit⁸.

Les portes de Babylone se nommaient : « O Adad garde la vie des foules. — Šamaš a fixé le fondement des peuples. » Les rues qui y aboutissaient étaient appelées : « Nabu est juge de ses sujets. — Zamama fait périr son adversaire. — Marduk est le pasteur de son pays. — Ištar est la déesse gardienne de son peuple. — Bel établit sa royauté. — Sin rend stable la couronne royale⁹. ».

Les Kudurrus, ces bornes-limites, si fréquentes à la période

1) *Ibid.*, p. 279.

2) *Ibid.*, p. 87.

3) *Ibid.*, p. 267.

4) *Ibid.*, p. 329.

5) *Ibid.*, p. 119.

6) *Ibid.*, p. 295.

7) *Ibid.*, p. 303.

8) *Ibid.*, p. 99.

9) Weissbach, *Die Inschriften Nebukadnezars II im Wādt Brisā und Nahr-el-Kelb*, p. 41.

kassite portent aussi un nom ; l'un du temps de Marduk-nadin-ahé s'appelle : « Celui qui établit à jamais les frontières ; » d'autres ; « Nabu protège la borne des champs ; Ninib et Nusku établissent les limites ¹. »

Pour les Babyloniens, les objets pourvus de telles appellations acquièrent une existence mieux définie ; ils se distinguent parmi tous les autres de même catégorie, ce qui répond au but que se propose d'atteindre un donateur ou un constructeur.

Ce n'est point tout, les Babyloniens identifiant le nom à la chose et convaincus que le fait de nommer un objet équivaut à lui conférer l'existence, ont admis qu'énoncer un fait c'était déjà l'accomplir. C'est ainsi que dans la légende d'Adapa, le héros du poème menace le vent du Sud de lui briser les ailes et elles sont brisées par l'effet seul de cette menace ². L'expression populaire actuelle : « L'intention est réputée pour le fait » participe du même point de vue ; par contre la législation exige dans la plupart des cas, pour qu'un acte soit punissable, un commencement d'exécution.

Les différentes conceptions de la Création dans le monde antique sont instructives à cet égard ; nous assistons en Babylonie à la fusion ou plutôt à la juxtaposition de diverses cosmogonies de valeur très inégale. Ainsi, dans le poème de la Création, nous apprenons que du chaos, personnifié en Tiamat, naissent les dieux ; Tiamat regrette bientôt de les avoir créés et veut les anéantir ; l'un d'eux, Marduk, désigné par l'assemblée divine lutte contre Tiamat et tranche en deux son cadavre, « comme un poisson ». Une moitié sera le firmament, l'autre la terre. Par la suite un dieu, Ea ou Marduk, façonne d'argile mêlée de son sang les humains, ou, avec le concours d'une déesse, les procrée de façon naturelle. Or, l'idée exprimée dans les premières lignes du récit, d'une chose n'existant pas parce

1) Hinke, J., *A new Boundary-stone of Nebuchadrezzar*, Philadelphia, 1907, p. 37.

2) Lagrange, M. J., *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 393.

qu'elle n'a pas de nom, est un progrès sur ces conceptions grossières de création, où le dieu peine et accomplit un véritable travail.

La Cosmogonie mosaïque, sur presque tous les points, s'en est libérée par ses créations parlées : (« Que la lumière soit, etc. »). D'ailleurs, tandis que les Babyloniens et les Égyptiens admettent un substrat : le chaos, à la base de la création ; la Cosmogonie mosaïque proclame une création supérieure : *ex nihilo*.

Les Égyptiens, eux aussi, ont assimilé des systèmes d'origines et de valeurs diverses. À côté de Nou, le chaos, dans lequel sont enlacés deux amants que le dieu Shou vient séparer brusquement pour faire de la femme la voûte céleste, et de l'homme la terre, à côté du dieu Knoumou façonnant les humains avec de l'argile sur le tour à potier, nous connaissons dans l'ennéade héliopolitaine une tradition qui veut que Toumou, le soleil antérieur à toute création, manifeste Râ en criant « viens à moi ». Bien plus, dans l'ennéade hermopolitaine nous constatons un progrès que nous ne sommes pas sûrs d'avoir été atteint par les Babyloniens. Ici, Thot le dieu créateur n'avait plus agi ; il avait « parlé » la création ; même le stade de la parole avait été dépassé et les Égyptiens considéraient que l'émission de la voix seule avait été créatrice. Sans doute, pense Maspero¹, cette vue provient-elle de ce qu'avec le temps les formules magiques transmises s'altérèrent, devinrent inintelligibles, et qu'il parut qu'en tout ceci, seul le son de la voix avait de la valeur. C'est ainsi que Ptah ouvre la bouche, et voici créés les deux pays d'Égypte ; Râ désireux de fonder Abydos ouvre la bouche : deux divinités en sortent qui bâtiront la ville. Cette matérialisation de la parole ou mieux de la voix s'explique si l'on songe à l'importance que les Égyptiens lui attribuaient dans l'incantation ; sans doute il fallait connaître la formule

1) *Études de mythologie et d'Archéologie Égyptiennes*, II, 1893 : *Sur l'Ennéade*.

magique, mais aussi la réciter comme il convient : les incantateurs sont nommés « justes de voix. » Je crois qu'il n'y a pas lieu d'invoquer la dégradation des incantations s'altérant au point de devenir inintelligibles. C'est toujours l'émerveillement du primitif devant la voix, c'est-à-dire le son, et la voix organisée en parole proférant des ordres, qui est à la base du processus. A ce moment, l'individu ne se rend pas compte du mécanisme exact de la parole ; il ne considère pas la pensée qui est à la source du phénomène ; il n'aperçoit que la parole même à laquelle il accorde plus de spontanéité qu'elle n'en a.

Rien ne nous assure que les Babyloniens soient allés aussi loin que les Égyptiens sur ce terrain ; cependant quelques détails du rituel nous permettent de le supposer. Nous trouvons dans les hymnes des onomatopées, de vrais gémissements destinés à être clamés par les fidèles ; la liturgie comprenait sans conteste des services chantés selon certaines règles¹ ; les temples avaient, outre leurs chantres, une musique sacrée dont les textes énumèrent les principaux instruments et que reproduisent les bas-reliefs : le personnel d'un patési (celui d'Umma) à côté de prêtres variés, compte un chanteur ; autant d'indices dont on peut déduire quelle importance les Chaldéens attachaient à la voix elle-même dans les cérémonies du culte.

Cette croyance à l'efficacité de la parole a inspiré les Babyloniens dans le choix des noms imposés aux personnes et aux objets ; ce sont tantôt des expressions de reconnaissance : *Marduk-apal-iddin* (Mérodach baladan, Marduk a donné un fils), *Asarhaddon* (Asur a donné un frère), *Sennachérib* (Sin augmente le nombre des frères), *Šamas-šum-ukin* (Šamaš a rendu le nom stable), tantôt des souhaits : *Hammurabi* est abondance. Qu'il devienne vieux le pourvoyeur de l'Esagil. — O Nabu protège les frontières, etc. La « qualité » de l'onomastique babylonienne est fonction de cette première conception.

De là aussi dérivent quelques conséquences dans les rapports

¹) Langdon, *Babylonian Liturgies*, Paris, 1913, p. XXXVI.

qui unissent les hommes aux dieux. Puisque le nom égale la chose, le connaître c'est avoir la connaissance de la chose et déjà une emprise sur elle ; puisqu'énoncer un acte, c'est déjà l'accomplir, voici par là même une source de pouvoir. Si vous connaissez le nom d'un dieu, le proférer, c'est évoquer la chose qu'il représente, en l'espèce : le dieu. Et comme venir à l'appel de son nom c'est obéir, il s'ensuit que l'homme peut se rendre maître du dieu ou de l'événement dans une certaine mesure. C'est ce qui explique que les Babyloniens (et bien d'autres peuples) exorcisent par le nom du dieu en qui réside le pouvoir divin, ou au nom du ciel et de la terre de façon que l'Univers soit contre l'exorcisé¹ ; ainsi le démon du mal de Tête et ses congénères verront se dresser contre eux les obstacles naturels : « que l'eau du Tigre, l'eau de l'Euphrate, les montagnes noires, les montagnes blanches, les fassent retourner en arrière² ».

Cependant, en présence du nombre des expériences négatives, on en vint à conclure que, de même qu'il faut savoir le nom du dieu pour attirer son attention, de même il faut connaître les paroles à dire pour qu'il s'exécute, et c'est ce qu'on nomme les mots de pouvoir. Il va sans dire que d'autres facteurs se mêlent à celui-ci ; satisfaction du dieu par sacrifice, gestes rituels accompagnateurs, ton de l'incantation, etc. mais le pouvoir de l'appel n'en subsiste pas moins. Par suite, il n'y a plus prière proprement dite, mais injonction. Aussi le magicien dans ses conjurations est-il plutôt impératif : « Qu'Ereškigal, femme de Ninazu tourne sa face vers un autre lieu ; que l'utukku méchant s'en aille et se tienne à l'écart, que le sêdu bienfaisant, le lamassu bienfaisant dans son corps se tiennent³. » Nous verrons plus loin, à propos de l'appellation vraie de la divinité, que les Égyptiens agissent de même. Il est

1) Fossey, *La Magie assyrienne*, Paris, 1902, p. 145, 147, 149, etc.

2) *Ibid.*, p. 177.

3) *Ibidem*.

possible qu'il faille rattacher à cette idée certaines prières légèrement comminatoires, telles que le « Souvenez-vous, ô bienheureuse Vierge-Marie, qu'on n'a jamais entendu dire, etc. ».

De là, viennent les idées de bénédiction et de malédiction, (je ne parle pas de celles proférées par le prêtre dont le caractère confère à ses imprécations une valeur particulière), qui seraient des exercices sans conséquence et n'auraient pas mérité de frapper l'imagination s'il n'avait été convenu que l'énonciation du fait, jointe à la connaissance du nom de la personne et du dieu à qui l'on s'adresse, engendraient l'acte. C'est ainsi que Gudéa, construisant son temple, s'arrête de temps à autres pour lancer des acclamations dont la construction profitera; il dit que le temple est « l'aiglon, l'oiseau divin Imgig — la panthère, le fauve terrible qui se dresse — le beau ciel chargé de splendeur — le jour d'offrande chargé de magnificence — la lumière du matin qui éclaire le pays¹ » et, à ses yeux ainsi qu'à ceux de ses contemporains, le temple était vraiment tout cela.

A la double valeur de la voix et du nom, et à la bénédiction, se rattache l'expression « être appelé d'un bon nom »; pour les rois, le dieu les proclame et la royauté est une conséquence de cet appel. Eannatum est celui « dont le nom a été prononcé par le dieu Enlil », Hammurabi, dans son Code, se déclare « appelé par les dieux grands² ».

Par contre, les stèles profèrent des malédictions contre quiconque les déplacerait, les gratterait, les altérerait, les supprimerait. Le cône d'Entéména finit en maudissant les gens d'Umma qui violeraient la frontière de Lagas : « qu'Enlil les anéantisse, que le grand filet de Ningirsu les abatte³ »; point n'est besoin de multiplier les exemples, qui abondent dans la littérature babylonienne; les Kudurrus sont un modèle du

1) ISA, p. 163.

2) Code, Recto, I, l. 1 et suiv.

3) ISA, p. 69.

genre. Voici, entre autres, une de leurs malédictions : « Que les grands dieux dont les noms sont commémorés, les armes manifestées, les sièges représentés, sur cette pierre, le maudissent d'une malédiction funeste; qu'ils perdent son nom; que sa postérité n'ait pas de repos; que Marduk le puissant répande sa vie comme de l'eau, etc.¹ »

Est-il besoin de rappeler que l'Égypte procède de même? M. Sottas a réuni quantité de bénédictions et de malédictions dans son ouvrage sur la *Préservation de la Propriété funéraire dans l'ancienne Égypte*, auquel on pourra se reporter².

La façon de parer à un tel inconvénient, aussi bien pour le dieu que pour l'homme est de cacher son nom, afin que le malintentionné ne puisse pas en profiter. Un moyen de le cacher est d'en porter plusieurs, de sorte qu'il devienne difficile de s'y reconnaître; nous voyons certainement transparaître ce souci dans la surabondance des noms que portent les dieux de la Chaldée; c'est ainsi que la VII^e tablette du récit de la Création est le protocole des acclamations ou bénédictions dont Marduk est salué par l'assemblée des dieux. Les Assyriens avaient coutume de ne point dire la dénomination mystique de leur cité³. Nous connaissons le souci des Hébreux de ne pas prononcer le vrai nom de Dieu, qui doit rester ineffable. Les Égyptiens, en application de ce principe, donnaient deux appellations à leurs enfants; l'une la vraie, restant inemployée et l'autre, le surnom, dont on se servait constamment. Les stèles d'un grand prêtre de Ptah et de sa femme, d'époque ptolémaïque, disent au sujet d'un nouveau-né : « On lui donna pour nom Imhotep, et on l'appela Petubast⁴ ». Isis, une simple magicienne obtint par ruse du Soleil vieillissant qu'il lui révélât son vrai nom; par le pouvoir de cette connaissance elle devint à son tour déesse.

1) Scheil, V., *Kudurru de Nazimaruttas*, *Délég. en Perse*, t. II p. 89.

2) *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes*, fasc. 205, Paris, 1913.

3) Fossey, *La Magie Assyrienne*, p. 58.

4) Lefébure, *L'importance du nom chez les Égyptiens*, *Sphinx*, I, 1896 et *Biblioth. Egyptol.*, XXXVI, 1915, p. 52.

Un magicien menace Osiris, s'il n'exauce pas ses prières, d'aller proclamer son vrai nom en pleine ville de Busiris¹. M. Frazer a réuni plus de cent pages d'exemples montrant combien est répandu chez les peuplades primitives la crainte de livrer son nom². Chez les Abyssins, peuple de haute culture dont les traditions remontent à l'Orient, il est d'usage encore de nos jours de cacher le nom de baptême. Peut-être est-ce la raison pour laquelle les Orientaux portent leur sceau dans un petit sac pendu au cou et caché sous les vêtements; sans doute les Babyloniens en faisaient-ils autant de leur cylindre, car, ainsi que le remarque Perrot³, on ne le voit pas figurer parmi les ornements que portent les personnages d'une façon apparente.

Le respect que les anciens avaient pour la voix et pour la voix organisée en parole, ils l'étendaient à sa matérialisation : l'écriture. Chez les Chaldéens et chez les Egyptiens, c'est l'invention et le privilège d'un dieu : Nabu, chez les uns. Thot chez les autres; l'art du scribe élève l'homme au-dessus du vulgaire; Assurbanipal dans les suscriptions de ses tablettes se glorifie d'être lettré; il en rend grâces à Nabu et à sa parèdre Tasmetum. Mais cette écriture fut, dans les deux pays, surtout au début, une pictographie, d'où l'identité encore plus complète entre l'objet, son nom et sa représentation écrite. Grâce à l'écriture, la chose ou l'acte qu'on évoquait devenait durable; on sentait bien que l'effet produit en prononçant un nom allait vite s'affaiblissant, tandis qu'écrit, sa valeur demeurerait perpétuelle. On admet généralement que la représentation des figurines a pour origine le désir de faire multiplier en réalité ce qu'elles représentent; animaux domestiques, serviteurs, femmes, etc.; c'est pourquoi la Déesse nue symbole de fertilité et de fécondité est reproduite à tant d'exemplaires;

1) LeFebvre, *La vertu et la vie du Nom*, coll. 227.

2) J. G. Frazer, *Golden Bough. Taboo and the Perils of the soul*, 3^e éd. Londres, 1911, p. 319-418.

3) Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, t. II, p. 667.

c'est en définitive, la même pensée que celle qui mène à énoncer l'acte pour en produire la réalisation.

La combinaison de la figurine et de la parole cristallisée en écriture, fut un perfectionnement du principe primitif. Le cachet que M. Pottier considère comme l'équivalent du tatouage primitif est un exemple saisissant de cette croyance. Lorsque le fidèle, à l'époque de la Dynastie d'Ur est représenté apportant un chevreau à son dieu dont il reçoit un accueil favorable, la scène est à jamais fixée, et la bonne grâce du dieu est assurée au suppliant; on a pouvoir sur le dieu dont on a gravé la représentation et dont l'identité est aussi assurée que possible, grâce aux symboles gravés dans le champ du cylindre. (On sait d'ailleurs par les voyageurs, la répugnance de certains sauvages à se laisser photographier; eux aussi croient qu'en faisant leur portrait on enlève quelque chose d'eux-mêmes, sur quoi l'on aura prise.) A l'époque kassite, une longue prière vint augmenter la vertu du cylindre; le dieu désigné sous ses traits, par ses symboles, et de ses noms, ne pourra pas se dérober aux sollicitations. Le cylindre est une véritable réserve de bonnes influences; non seulement il réunit à des représentations talismaniques une invocation au nom de son possesseur, mais il peut les multiplier à l'infini; (les Égyptiens plaçaient dans les tombeaux des moules de l'œil-amulette). C'est ainsi que sur la tablette votive d'Ur-Enlil, trouvée à Nippur¹ nous voyons le dédicant nu, le vase à libation en main devant son dieu; plus bas, deux serviteurs amènent les animaux du sacrifice.

La valeur momentanée de ce sacrifice, devient perpétuelle. C'est ainsi que Gudéa multiplie ses statues, mais cette foule de Gudéas de pierre a besoin d'être animée; chacune aura son nom inscrit sur elle, et selon l'usage, ce sera un « bon nom ». Statue A; « La dame qui fixe les sorts dans le ciel et sur

¹) *Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, Philadelphia, I 2, pl. XVI.

la terre, Nin-tu(d) mère des dieux, qu'elle prolonge la vie de Gudéa qui a construit son temple¹. — B : A mon roi j'ai construit son temple; que la vie soit ma récompense². — C : De Gudéa, l'homme qui a construit le temple, la vie soit prolongée³. — D : Le roi, Nin-gir-su, dont les contrées ne supportent pas la pesante force, a assigné un bon destin à Gudéa, constructeur du temple⁴. — H : La dame, la fille chérie du ciel pur, la mère, Bau dans l'e-sil-sir-sir, donne la vie à Gudéa⁵. — I : à Gudéa, constructeur du temple, la vie a été donnée⁶. — K : Le pasteur qui aime son roi, c'est moi; que ma vie soit prolongée⁷. Une statue de Bûr-Sin s'appelle de même : « Bûr-Sin aimé d'Ur⁸ ».

Ainsi, toutes ces statues plus parfaites que des stèles pour évoquer Gudéa, à cause de leur ressemblance physique, et destinées à l'intérieur des temples portent un nom qui est d'un présage favorable à Gudéa; c'est au moyen de cette désignation que la divinité les connaîtra et que chacun les nommera; bien plus, ce nom gravé dans leur substance d'une façon indélébile, se crie lui-même et affirme perpétuellement que Gudéa est aimé des dieux, qu'il aura de longs jours, etc.. Chez nous, la statue est destinée à rendre hommage à un individu et à en perpétuer le souvenir; en Chaldée, c'est plus que cela, c'est une réplique agissante de l'individu. Cette alliance intime de la forme et de l'écriture, qui se prêtent un mutuel appui pour mieux effectuer l'acte évoqué, a pour conséquence la place d'honneur occupée par l'écriture sur les statues; c'est sur l'épaule, sur la robe qu'est l'inscription, bien en vue, car sans

1) ISA., p. 105.

2) Ibid., p. 113.

3) Ibid., p. 117.

4) Ibid., p. 121.

5) Ibid., p. 131.

6) Ibid., p. 133.

7) Ibid., p. 133.

8) Ibid., p. 283.

elle le monument serait incomplet; dans l'art assyrien, l'écriture criblera les bas-reliefs, sans souci de la détérioration qu'elle inflige aux figures : c'est qu'en plus de la nécessité de ne pas laisser d'espace libre où puissent se loger les mauvaises influences, l'écriture donnera une vraie vie au bas-relief.

S'ensuit-il que les Chaldéens aient considéré leurs statues comme vivantes? Là encore nous sommes moins renseignés que sur les statues égyptiennes; d'ailleurs la Babylonie nous en a laissé infiniment peu en comparaison de l'Égypte. En Égypte, la statue est l'image « vivante » du roi ou de la divinité, et les statues des dieux, par des inclinaisons de tête, répondent aux questions posées. On connaît l'épisode de la statue de Khonsou, pourvue par le grand dieu, de sa vertu magique et que Ramsès envoya au prince légendaire de Backtan pour la guérison de sa fille. En somme, en Égypte, « la statue est un corps que l'esprit du dieu ou de l'homme vient habiter si on l'y fait entrer par les ressources de la magie¹ », « la statue est un autre corps du défunt ou du dieu² ».

Chez les Chaldéens, certains traits sont communs; les princes se prêtent les statues de leurs dieux; nous avons une lettre de Tušrata, roi de Mitanni, à Aménophis III le prévenant qu'il lui envoie Istar de Ninive, comme l'avait déjà fait son prédécesseur; lors des prises de villes, les images divines sont soigneusement emportées comme butin. Hammurabi enjoint par lettre à son officier Sin-idinam de porter solennellement à Babylone les déesses ravies au pays d'Emutbal; Sargon enlève les dieux d'Asdod, ceux de Mušasir; Assurbanipal, le dieu Šušinak de Suse; par contre Hammurabi rend à Assur son dieu protecteur, Agum Kakrime ramène de Hani les statues de Marduk et de Šarpanit.

Les rituels magiques babyloniens sont la preuve que la

1) A. Moret, *Les statues d'Égypte « Images vivantes »*, *Biblioth. de Vulgaris. du Musée Guimet*, t. XLI, 1910, p. 84.

2) *Ibid.*, p. 85.

figurine à laquelle est donné le nom de la personne contre qui l'on veut agir, devient bien l'équivalent de la personne elle-même ; il y a là l'application des phénomènes connus à notre époque sous le nom de transfert de la sensibilité et sur lesquels a toujours reposé la théorie de l'envoûtement. Il est même question, en certains cas, d'une cérémonie qui paraît analogue à celle de l'ouverture de la bouche des Égyptiens, propre à animer la statue ou figurine. Les cérémonies de purification s'accomplissent avec de l'eau, telle : le *mîs pî*, (lavage de la bouche écrit idéographiquement KA·LUH-U-DA) ; or cet acte est presque toujours accompagné du *pîl pî* (KA-TUH-U-DA)¹, « l'ouverture de la bouche » : les rituels portent : le lavage et l'ouverture de la bouche tu accompliras. Ces rites s'appliquent aux idoles² et aux hommes³.

Que la statue chaldéenne soit ou non vivante, elle s'identifie à l'individu, et par son inscription, elle proclame sans cesse ce qu'il veut perpétuer. Comme une des fonctions de la créature est d'honorer les dieux⁴, la statue, du vivant de son modèle et même après sa mort, continuera à faire les offrandes à la divinité. Je crois avec MM. de Genouillac⁵ et King⁶ que les offrandes aux statues ne leur sont pas toujours réellement destinées, c'est la matière que ces statues, déjà complètes pour l'adoration, offriront en sacrifice à la divinité ; nous voyons en effet Sag-Sag la femme d'Uru-kagina, et Gudéa, affecter eux mêmes des revenus à leur statues pour le temps de leur vie, et ces offrandes sont continuées par leurs successeurs. Ainsi on lit sur la statue B 4 de Gudéa : « Statue de Gudéa. patesi de Lagas, constructeur du temple des Cinquante, dans le temple de Nin-gir-su : 1 qa de

1) Rawlinson, IV, 15, 42 b-57 a.

2) Zimmern, H. *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, Leipzig, 1901, XXXI-XXXVII, I. 26, note.

3) *Ibid.*, XI col. IV, 20.

4) « Pour faire habiter les dieux dans une demeure qui réjouisse le cœur, Marduk créa l'humanité » : Dhorme, *Choix de textes*, p. 87.

5) *Tablettes sumériennes archaïques*, Paris, 1909, p. LVI.

6) *History of Sumer and Akkad*, I, 2^e éd., Londres, 1916, p. 273.

boisson, 1 qa de pain, 1/2 qa de farine bien blutée, 1/2 qa de pain har-ra-aš-an ; telles sont les offrandes fixées¹ ». Sur la statue de Napir-Asu, femme d'Untaš-Gal : « Ceci est l'offrande de Napir-asu : 60 qa de pain, 130 [], un pot de boisson fermentée »². De la sorte la statue, tient absolument la place du vivant ; elle le multiplie dans ce qui est son devoir essentiel : rendre hommage aux dieux³.

Lorsque l'homme est mort, les Égyptiens admettent que le nom quitte le corps ; il est exposé à périr s'il n'est perpétué par la stèle ; les dévots, en la lisant, le rappellent. Sans doute en est-il de même en Chaldée ; il est bon que le nom de la statue et son inscription soient lus, mais du fait même du concept de l'écriture, ce n'est pas indispensable. Les mots matérialisés par l'écriture, ont par eux-mêmes un pouvoir toujours agissant ; c'est ainsi que les cônes de fondation chaldéens qui ne seront jamais lus, gardent leur force ; que les briques qui formeront des lits épais, portent, sur la face qui sera recouverte, une estampille de dédicace ; que les bas-reliefs des palais assyriens, lorsque la coutume de les cribler d'écriture est passée de mode, portent leur texte sur le revers qui sera noyé dans la maçonnerie et à jamais invisible ; certaines parties des inscriptions des portes de Balawat étaient placées de façon à ne pouvoir jamais être vues. La dédicace aux dieux, les souhaits pour la prospérité du nom et de la race du roi, les malédictions pour qui détruirait l'œuvre, continuent à se renouveler automatiquement, sans jamais rien perdre de leur force, en vertu des principes que nous avons énoncés.

G. CONTENAU

1) ISA, p. 105.

2) *Délégation en Perse*, V, p. 2.

3) Il y a cependant des cas où la statue a pu être l'image du roi divinisé. Naram-sin prend le titre de Dieu d'Agadé » ; cf. Thureau-Dangin, *Le Culte des Rois dans la période pré-babylonienne*, RT, XIX, p. 185.

LA DIVINE COMÉDIE ET L'ISLAM

Le problème des sources de la Divine Comédie qui a déjà passionné en Italie et en toute l'Europe tant d'érudits et fait naître tant de querelles semble entrer en voie de solution. Un arabisant et philosophe des plus distingués, M. Miguel Asín Palacios, professeur à l'Université de Madrid et membre de l'Académie espagnole, en un livre d'une séduisante hardiesse et de très solide science, a entrepris de démontrer que le grand poème chrétien de l'Italie médiévale procède avant tout de l'eschatologie musulmane et plus spécialement du *Kitâb el-isrâ* (Livre du Voyage nocturne) et du *Fotoûhât el-Mekkiyé* (Révélations de la Mecque), œuvres allégorico-mystiques du célèbre poète musulman espagnol Mohyî el-Dîn Ibn el-'Arabî de Murcie¹.

Cette démonstration ne manquera pas de soulever des orages dans l'armée nombreuse des « dantophiles » de tous pays; pourtant M. Asín, chrétien et latin, s'il revendique avec une juste fierté pour un Espagnol même islamisé le rôle d'inspirateur de Dante, ne croit en rien attenter à la gloire du grand poète toscan. Il pense, au contraire, y ajouter en précisant ainsi l'étendue encore trop ignorée de ses connaissances et montrer comment son œuvre réalise de façon splendide cette compénétration éternelle des grands esprits à travers les âges, malgré les barrières des races et des religions.

Au surplus ses investigations ont des précédents et sa thèse

¹) *Real Academia española. La escatología musulmana en la Divina Comedia. Discurso leído en el acto de su recepción por D. Miguel Asín Palacios y contestación de D. Julián Ribera Tarragó,...* Madrid, Impr. de Estanislao Maestre, Pozas, 12, 1919, gr. in-8°, 403 pages. Prix : 15 pesetas.

des précurseurs. Le **xviii^e** siècle n'admettait déjà plus l'admiration candide qui faisait sortir la Divine Comédie spontanément du cerveau de Dante comme un fruit de l'arbre, et Cancellieri avait déjà rattaché le poème italien à certaines légendes chrétiennes du moyen âge. Au **xix^e** siècle, un Français d'une géniale intelligence, fauché trop tôt par la mort, Ozanam, dans une magistrale étude sur la philosophie de Dante, raillait ceux qui avaient voulu considérer l'œuvre du grand Toscan « comme un monument solitaire au milieu des déserts médiévaux », et considérant son auteur comme un poète de culture encyclopédique notait au passage : « Deux voies ouvertes, l'une au midi, l'autre au nord, pouvaient conduire Dante aux sources du vieil Orient : c'étaient les relations alors fréquentes de l'Europe avec les Sarrasins et les Mongols ». Pour lui, Dante, ses livres en font foi, avait lu au moins Avicenne, Algazel (Ghazâlî) : « une connaissance approfondie de l'état intellectuel des Musulmans se reconnaît particulièrement dans le jugement qu'il porte de leurs idées religieuses ». Il pense que celles-ci, déjà imprégnées du soufisme persan, ont pu initier Dante à la Sagesse indienne. Celui-ci pouvait ainsi non-seulement en connaître tout ce qu'en racontaient d'aventureux voyageurs, mais encore la réponse aux questions qu'il avait pu poser lui-même aux députés tartares rencontrés sûrement à la cour d'un prince italien de l'époque¹.

Après Ozanam et d'Ancona, Charles Labitte dans sa préface d'une nouvelle traduction française de la *Divine Comédie* par Brizeux, souligne bien des traits qui ont dû être empruntés à l'Islam; Modi, de Goeje et d'autres ont pensé de même. M. Blochet, en deux pénétrants mémoires : *Etudes sur l'histoire religieuse de l'Islam* (RHR, XL [1899], pp. 1 et ss., 203 et ss.), et *les Sources orientales de la Divine Comédie* (Paris, 1901), après avoir indiqué que toute la légende de l'Ascension au ciel

1) *Essai sur la philosophie de Dante*. Thèse pour le doctorat, présentée, . par A.-F. Ozanam, ... Paris, 1838, in-8°, pp. 198 ss.

(*mi'radj*) du prophète Mahomet repose sur ce long passage du Coran (Sourate XVII, verset 1) : « Gloire à Celui qui a transporté, pendant la nuit, son serviteur du temple sacré [de la Mecque] au temple éloigné [de Jérusalem], dont nous avons béni l'enceinte, pour lui faire voir nos miracles. Dieu entend et voit tout », avoir traduit une version persane du *Mi'rad* très délicate et très développée d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale, remarquait : « Un fait certain, c'est que la Divine Comédie de Dante doit beaucoup à la légende orientale de l'Ascension; il est bien difficile d'admettre qu'une similitude aussi profonde entre des récits si éloignés dans l'espace soit due à un simple hasard... Malgré quelques négations trop absolues, et qui sentent fort le paradoxe à effet, il est incontestable que les légendes et les fables orientales se sont répandues de bonne heure en Europe; ce n'est peut-être pas parce que l'on ignore à peu près jusqu'ici comment elles y sont venues qu'il faut nier un fait évident. » (*Etudes*, p. 7-8).

Seulement pour M. Blochet, la légende du *Mi'radj* n'est pas spécifiquement islamique et arabe non plus que chrétienne ou sabéenne : il la démontre issue du récit du voyage miraculeux outre-tombe du poète mazdéen Ardâ-Vîrâf, lequel n'est à son tour qu'une forme particulière d'une tradition de l'Avesta lui-même.

M. Barthélemy, l'excellent traducteur de l'*Artâ Vîrâf-Nâmak* ou *livre d'Ardâ Vîrâf*, (Paris, 1887), relevait dans sa préface les nombreuses similitudes entre la Divine Comédie et l'œuvre du Mazdéen; M. Blochet qui ne les ignore pas davantage, pense que la légende du *Mi'radj* étant d'origine iranienne, a pu être connue en Occident, et en particulier en Italie au moyen âge, soit sous sa forme islamisée, soit sous sa forme originelle et mazdéenne. Ozanam avait déjà entrevu une double influence islamique et indienne subie par la Divine Comédie; M. Blochet précise la parenté indéniable de la Divine Comédie avec l'Ascension de Mahomet, islamique de forme, de fond mazdéenne et iranienne. M. Miguel Asín reprenant avec une incomparable

maîtrise le problème posé par des devanciers inconnus de lui, le localise à l'influence dans la Divine Comédie de la légende musulmane du *Mi'râdj*, spécialement par le canal du *Fotoûhât* d'Ibn el-'Arabî, et semble l'avoir ainsi victorieusement résolu. Ses longues recherches sur les doctrines néo-platoniciennes et mystiques des poètes hispano-musulmans Ibn Masarra de Cordoue et Ibn el-'Arabî de Murcie l'amènèrent à penser que ces doctrines s'étaient de bonne heure infiltrées dans la scolastique, qu'elles avaient été adoptées par les docteurs de l'école franciscaine, qu'elles avaient exercé la plus sensible influence sur Dante qualifié jusque-là d'aristotélicien et de thomiste, et que la Divine Comédie présentait de déconcertantes ressemblances avec le *Fotoûhât* d'Ibn el-'Arabî.

Le livre de M. Miguel Asín comporte quatre parties consacrées : la première à « La légende du voyage nocturne et ascension de Mahomet comparée avec la Divine Comédie » ; la deuxième à « La Divine Comédie comparée aux autres légendes musulmanes d'outre-tombe » ; la troisième aux « Eléments islamiques des légendes chrétiennes antérieures à Dante » ; la quatrième à la « Probabilité de la transmission des modèles islamiques à l'Europe chrétienne en général, à Dante en particulier ».

Dans la première partie M. Asín esquisse à grands traits la genèse et l'évolution historique dans l'Islam de la légende du *Mi'râdj*. Il l'analyse dans ses diverses rédactions, gloses, adaptations et imitations, puis il la compare sous toutes ses formes à la Divine Comédie pour en faire ressortir les ressemblances frappantes.

Autour d'un verset du Coran dans lequel était fait allusion à un merveilleux voyage de Mahomet outre-tombe, la fantaisie populaire a forgé par l'organe des traditionalistes des récits variés d'une même légende religieuse, contenant avec force détails, les deux épisodes du voyage de Prophète : sa descente nocturne aux enfers ou *isrâ'* ; son ascension au paradis ou *mi'râdj*. Tous ces versions étaient répandues dans le monde

musulman au minimum dès le ix^e siècle de notre ère; dans quelques-unes mêmes, antérieures à cette époque, le voyage nocturne et l'ascension céleste formaient déjà une unique action dramatique comme dans la Divine Comédie.

Mahomet, protagoniste du voyage dans le *Mi'râdj*, comme Dante dans son poème, est celui qui le raconte et Dante aussi. Leur aventure débute de nuit, au sortir d'un profond sommeil. Dans une adaptation de la légende musulmane un loup et un lion barrent la route au pèlerin, comme la panthère, le lion et la louve font reculer Dante. Khaita'or, le poète des génies que le voyageur musulman rencontre en un jardin touffu, demeure des génies entre le ciel et la terre, est le prototype de Virgile guidant Dante au jardin des limbes, séjour des héros de l'antiquité. Virgile est envoyé à Dante et Gabriel à Mahomet par le ciel; tous deux durant le voyage satisfont à la curiosité du pèlerin. L'enfer est annoncé dans les deux légendes par des signes identiques : tumulte violent et confus, rafales de feu, etc.; la cité de douleur est également défendue par des gardiens irascibles et durs qui ne laissent franchir les portes que lorsque les deux guides leur en transmettent l'ordre de la part du ciel.

La scène où Mahomet est poursuivi par un démon féroce armé d'un tison enflammé a sa réplique dans la scène où Dante, au moment de pénétrer dans la cinquième fosse du huitième ciel, est assailli par un diable armé de harpons que Virgile désarme par des paroles impératives, comme Gabriel éteint le feu du tison au moyen d'une prière qu'il enseigne à son protégé.

L'architecture de l'enfer dantesque est calquée sur celle de l'enfer musulman : tous deux sont un gigantesque entonnoir formé par une série d'étages, de degrés ou de marches circulaires qui descendent graduellement jusqu'au fond de la terre; chacun d'eux recèle une catégorie de pécheurs, dont la culpabilité et la peine s'aggravent au fur et à mesure qu'ils habitent un cercle plus enfoncé. Chaque étage se subdivise en différents autres affectés à des catégories variées de pécheurs; enfin ces deux

enfers sont situés tous les deux sous la ville de Jérusalem.

Il y a encore d'étroites analogies dans les tourments de l'un et l'autre enfer. Le premier étage de l'enfer islamique nous représente exactement, comme la cité de Dité, un océan de feu sur les rives duquel s'élèvent d'innombrables tombes de feu; les usuriers, comme les sanguinaires chez Dante, nagent dans un lac de sang essayant en vain de gagner les rives dont les repoussent, à coup de pierres rougies au feu, les sbires infernaux. Les gourmands et les voleurs dantesques sont torturés en différents endroits par d'horribles serpents comme les tyrans, assassins, voleurs, usuriers dans les enfers musulmans; la soif excessive que la Divine Comédie inflige aux faussaires, le *Mirâdj* la réserve aux ivrognes; les faussaires au ventre boursoufflé ont passé leur supplice aux usuriers dans certaine rédaction de la légende islamique, Griffolino d'Arezzo et Capocchio de Sienne écorchent de leurs ongles la lèpre qui les couvre; ainsi font les calomniateurs de l'enfer musulman. Il n'y a jusqu'au terrible châtement dantesque des schismatiques, lacérés sans trêve de coups de poignard qui n'existe dans la légende musulmane, mais appliquée aux assassins. Gabriel reconforte Mahomet par ses exhortations quand celui-ci gravit péniblement la pente d'un mont escarpé vers le ciel, de même que Virgile, Dante gravissant la montagne du Purgatoire.

Les visions allégoriques abondent dans les deux légendes: ainsi la femme qui en dépit de son horrible laideur, tente de séduire Dante dans le quatrième cercle du Purgatoire, rappelle fort la femme vieille et laide qui tente Mahomet au début de son voyage nocturne et, coïncidence plus étrange, Gabriel et Virgile y vont devenir tous deux un même symbole des attrait du bonheur profane. Un fleuve sépare aussi le Purgatoire du Paradis dans les deux légendes et les deux pèlerins boivent de ses eaux avant de passer outre. Bien mieux: afin de se purifier au sortir de l'Enfer et pouvoir s'élever vers le Paradis, Dante se soumet à une triple ablution; au sortir de l'Enfer, Virgile sur le conseil de Caton, lui lave de ses propres mains le visage qui recouvre

ainsi ses couleurs naturelles effacées sous les pleurs ; au sortir du Purgatoire. Mathilde, puis Stace, plongent encore Dante dans les eaux de l'Eunoé pour abolir la mémoire de ses péchés et renouveler ses forces naturelles. Une même triple ablution purifie les âmes dans la légende musulmane : avant de pénétrer dans le ciel, elles sont plongées successivement dans les eaux des trois rivières qui fertilisent le jardin d'Abraham afin de blanchir leur visage et de monder leur âme de tout péché.

Au seuil du Paradis, le pèlerin musulman rencontre une belle jeune fille proposée par Dieu à son service personnel, qui l'accueille gracieusement, le promène en de frais jardins jusqu'à ce que, au bord d'une riante rivière, il rencontre de très belles houris faisant cortège à l'amante du poète Imrou El-Qais. De même, Dante, à l'entrée du Paradis terrestre, trouve la belle Mathilde qui répond avec grâce à ses questions, se promène avec lui dans les prés en fleurs jusqu'au bord d'une rivière où les surprend la merveilleuse théorie de jeunes filles et de vieillards annonçant l'approche de Béatrix, l'amante du poète florentin descendue du ciel à sa rencontre.

L'architecture des sphères célestes à travers lesquelles s'accomplit l'ascension est identique dans les deux légendes et semble inspirée, dans les deux, de l'astronomie de Ptolémée ; en ses neuf cieux sont disposés suivant leurs mérites respectifs les âmes bienheureuses qui, à la fin, se rassemblent toutes dans l'empyrée ou dernière sphère. Les neufs cieux sont dans quelques cas placés sous les mêmes astres ; dans les deux poèmes, il y a aussi identité de structure morale par la relation étroite établie entre chaque sphère et la vertu propre aux âmes qui y résident. Certaines rédactions musulmanes offrent même caractère de haute spiritualité dans la peinture du ciel que la Divine Comédie : couleur, lumière et musique en sont les uniques phénomènes descriptifs.

A chaque nouvelle étape de l'ascension, les deux voyageurs sont de plus en plus éblouis par l'éclat croissant de la nouvelle sphère ; la main à leurs yeux, ils redoutent d'être aveuglés, mais

leurs guides respectifs, Gabriel et Béatrix, les rassurent, Dieu leur aguerrit la vue et ils finissent par soutenir l'éclat de la nouvelle lumière. Cependant tous deux montent, en volant dans les airs, rapides comme « le vol du vent et de la flèche ».

Gabriel et Béatrix ne se contentent pas de les conduire et de les reconforter à chaque étape, à chaque difficulté, ils les instruisent aussi, priant Dieu pour eux, les invitant à remercier le Très-Haut pour l'insigne faveur dont ils sont l'objet. De même que Béatrix s'efface devant saint Bernard pour guider Dante dans les ultimes étapes, de même Gabriel abandonne Mahomet près du trône de Dieu où il sera attiré par une guirlande lumineuse.

Dans chacun des cieux astronomiques et des demeures variées où s'élève Mahomet, il rencontre quelques prophètes bibliques entourés des âmes attachées à leur doctrine sur la terre et à qui ils continuent dans le ciel leurs enseignements, et d'autres illustres personnages musulmans ; l'imitation littéraire de la légende islamique y place aussi des gens de toute profession, croyance et classe et même de tout sexe, principalement des lettrés fameux de l'histoire islamique. Il y a analogie et même richesse de personnages épisodiques dans la Divine Comédie.

Abou 'l-'Alâ (v. plus loin) et Dante s'efforcent d'attribuer leurs demeures aux âmes d'outre-tombe avec une entière et pitoyable justice, ce qui n'empêche pas leurs sympathies ou antipathies personnelles de se trahir constamment ; ils vibrent avec une semblable sincérité de joie, de compassion, d'indignation ou d'âpre ironie au spectacle des élus et des réprouvés.

Certains épisodes des visions paradisiaques appellent encore le rapprochement : Dante voit dans le ciel de Jupiter un aigle gigantesque, formé par l'agglomération de myriades d'anges resplendissants et n'ayant que des ailes et un visage ; le monstre céleste agite ses ailes en faisant entendre des chants bibliques qui exhortent à la pratique de la justice, puis il se repose. Mahomet voit un ange gigantesque qui a la forme d'un coq, remuant ses ailes, et chantant des hymnes religieux pour ex-

horter à la prière et qui se repose ensuite. Il voit aussi d'autres anges gigantesques, sortes de monstres célestes formés par l'amalgame d'une infinité de becs et d'ailes, resplendissants de lumière et chantant avec leurs infinités de langues. N'y a-t-il pas dans ces deux visions islamiques fondues l'esquisse suggestive de l'aigle dantesque?

Dante rencontre au ciel Piccarda de Florence et Cunizza de Padoue, ses contemporaines et bien connues de lui; le pèlerin dans l'imitation littéraire de l'Ascension de Mahomet rencontre Hamdouna d'Alep et la négresse Tawfik de Bagdad, ses contemporaines et bien connues de lui. L'un et l'autre voient Adam dans le ciel et s'entretiennent avec lui de la langue primitive parlée dans le paradis terrestre. L'examen sur les vertus théologiques subi par Dante dans la huitième sphère, a son pendant dans celui que subit sur la foi et les vertus religieuses l'âme bienheureuse en montant au Paradis dans certaines adaptations allégoriques du *Mi'radj*.

De la cime des cieux astronomiques, Dante et Mahomet sont également invités par Béatrix et par Gabriel à contempler sous leurs pieds l'univers créé et tous deux s'exclament sur ses faibles dimensions.

L'apothéose finale des deux ascensions est la même : les deux voyageurs élevés jusqu'à la présence de Dieu nous décrivent Dieu comme un foyer de lumière intense, entouré de neuf cercles concentriques formés par les files serrées d'innombrables esprits angéliques qui émettent des rayons lumineux; une des files circulaires les plus proches du foyer est celle des Chérubins; chaque cercle entoure le cercle immédiatement inférieur et tous les neufs tournent sans trêve autour du centre divin. Mahomet et Dante contemplent deux fois ce spectacle grandiose : d'abord de loin avant la fin du voyage, ensuite face au trône de Dieu; tous deux sont d'abord offusqués presque jusqu'à l'aveuglement par l'éclat du foyer divin, puis se redressent et s'enhardissent jusqu'à pénétrer à son intérieur pour contempler Dieu avec fixité dans un état indescriptible, une sorte d'ex-

tase, de sommeil spirituel, précédé d'une allégresse intense.

La Divine Comédie et le *Mi'radj* ne présentent pas seulement des analogies de structure morale, d'action dramatique, d'épisodes et de personnages, elle sont en outre animées d'un esprit identique. Le symbolisme allégorico-moral dont Dante a vivifié son poème, les *şoufis* ou mystiques musulmans et en particulier le murcien Ibn el-'Arabî l'ont utilisé avant lui. L'action dramatique, supposée réelle et historique du voyage d'un homme, Mahomet, à travers les régions d'outre-tombe et son ascension aux cieux symbolise la régénération des âmes humaines par la foi et les vertus théologiques. Pour Dante aussi, ce voyage symbolise la vie morale de l'homme, placé par Dieu sur terre afin de mériter la félicité suprême, c'est-à dire la contemplation de la divinité à laquelle il ne saurait atteindre sans être guidé par la théologie. La raison naturelle lui a suffi pour les premières étapes de son voyage mais pour parvenir aux sublimes demeures du Paradis, il lui faut le secours de la théologie et l'illumination de la grâce. C'est pourquoi Ibn el-'Arabî et plusieurs auteurs d'imitations allégoriques ou littéraires de l'Ascension musulmane n'ont plus pris Mahomet ou un saint de l'Islam comme protagoniste mais un homme, imparfait et pécheur comme Dante, souvent aussi, comme ce dernier, philosophe, théologien et poète.

Ainsi les deux œuvres allient au réalisme profondément humain des divers épisodes qui les remplissent l'idéalisme d'une conception allégorique. Dante et Ibn el-'Arabî emploient volontiers le même style abstrus, plein d'oracles et de mystères : révèlent le même prurit d'érudition encyclopédique, prêtent à leurs divers personnages de longs discours alambiqués sur la théologie, l'astronomie, la philosophie, etc. L'Ascension musulmane, comme celle de Dante, et bien avant, a suscité d'innombrables commentateurs et imitateurs ; et ces imitations littéraires, en particulier celle du poète Aboû 'l-'Alâ, sont presque toujours écrites avec le plus grand art et le plus grand soin, avec toutes les délicatesses et les raffinements de style pour produire

comme Dante l'a cherché lui-même en son poème, une œuvre accomplie.

De tout ceci, M. Miguel Asín conclut que six cents ans au moins avant que Dante Alighieri eut l'idée de sa Divine Comédie, il existait déjà dans l'Islam une légende religieuse relatant le voyage de Mahomet à travers les demeures d'outre-tombe. Du VIII^e au XIII^e siècle de notre ère, les traditionalistes musulmans, les théologiens, les exégètes, les mystiques, les philosophes et les poètes, sur cette trame première, ont brodé quantité d'amplifications, adaptations allégoriques, imitations littéraires. Que cette légende soit islamique d'origine, M. Asín en doute quelque peu et ne s'en soucie guère, l'origine du *Mi'râdj* n'étant pas l'objet de ses recherches, mais bien son indéniable parenté avec la Divine Comédie. S'il paraît moins renseigné sur le rôle possible de l'Inde dans la naissance de la légende musulmane, il sait que celle-ci comporte de forts éléments juifs, iraniens, chrétiens; tout ce qu'elle a pu tirer des ascensions apocryphes, judéo-chrétiennes, de Moïse, Enoch, Baruch, Isaïe, de la descente de Jésus-Christ, dans le sein d'Abraham, du ravissement de saint Paul jusqu'au troisième ciel et surtout du voyage fabuleux d'Ardâ Vîrâf, mais il constate que dans aucune des littératures précitées elle n'a pris un développement aussi pléthorique, elle n'a acquis une telle importance que dans l'Islam. Le *Mi'râdj* de Mahomet a été si diffusé dans la société islamique qu'il y est devenu quasi article de foi et que l'Ascension de Mahomet est aujourd'hui encore commémorée religieusement en Turquie, en Egypte, au Maghreb¹.

Mais M. Asín ne s'est pas contenté de penser que le *Mi'râdj* a précédé et engendré la Divine Comédie. En dix nouveaux chapitres, avec une patience, une science, une subtilité déduc-

1) Aux Indes néerlandaises, par exemple, les indigènes employés dans les administrations locales ont congé le jour où se célèbre cette fête. J'ajoute que des rédactions malaises, javanaises, soundanaises et même makassares du *Mi'râdj* abondent, et que des exemplaires du *Mi'râdj* malais se trouvent à la Bibliothèque nationale et à la Bibliothèque de Marseille.

tive de théologien, il compare la Divine Comédie point par point avec d'autres légendes musulmanes sur la vie d'outre-tombe; par exemple, il en rapproche ce qui est dit sur les limbes, l'enfer, le purgatoire, le paradis terrestre et le paradis céleste dans le Coran, dans certains *hadîth*, dans les légendes relatives au Jugement dernier ou les doctrines des théologiens, philosophes et mystiques musulmans sur ces faits. C'est encore l'œuvre du mystique murcien Ibn el-'Arabî qui accuse le plus de parenté avec la Divine Comédie et paraît lui avoir servi de modèle. L'architecture dantesque d'outre-tombe comporte le même plan circulaire et sphérique que dans Ibn el-'Arabî; les étages infernaux, les cieux astronomiques, les cercles de la rose mystique, les chœurs angéliques qui entourent le foyer de la lumière divine, les trois cercles symbolisant la trinité de personnes sont empruntés mot pour mot par le poète florentin à Ibn el-'Arabî. A ce degré, il devient moralement impossible qu'il n'y ait qu'une simple coïncidence : vingt-cinq ans avant la naissance de Dante, Ibn el-'Arabî nous lègue dans quatre feuillets du *Fotouhât* la topographie des lieux d'outre-tombe, Dante, quatre-vingts ans après nous donne en magnifiques tercets une description poétique de ces mêmes lieux, si précise, si minutieuse que certains commentateurs, de nos jours, les ont graphiquement représentés au moyen de plans géométriques qui sont identiques dans leur ensemble à ceux du mystique murcien. Par quel miracle d'originalité Dante aurait-il pu arriver à cette description mathématique s'il n'avait eu connaissance des dessins d'Ibn-el-'Arabî?

De même, dans la distribution de ces lieux, l'*A'raf* d'Ibn el-'Arabî, lieu qui sépare les bienheureux des réprouvés a visiblement donné naissance aux Limbes de Dante, sa *Djahannam* ou Géhenne est le prototype de l'Enfer, le *Sirât* ou Voie paraît être l'esquisse du Purgatoire, la prairie ou *mardj* intermédiaire entre celui-ci et le ciel, l'ébauche du Paradis terrestre; enfin les huit Djannât circulaires et l'Arbre de la Félicité

sont les dessins du Paradis dantesque et de sa rose mystique.

Dans les deux conceptions, Jérusalem reste le pivot du monde d'outre-tombe : sous la croûte terrestre de son emplacement descend l'enfer dont le dernier cercle emprisonne Lucifer; au-dessus de Jérusalem, en projection verticale, s'élève le Ciel théologique, demeure de la Divinité et des élus; il y a même nombre de cercles dans le ciel que dans l'enfer, de sorte que chaque demeure infernale est l'antithèse d'une demeure céleste correspondante.

Autres ressemblances : la classification des habitants des Limbes et la condition de leur supplice moral se retrouvent dans l'*A'raf* musulman, la bourrasque noire qui emporte les adultères dans le Coran; la pluie de fer accablant les sodomites obligés de tourner en rond; le supplice des devins qui portent la tête tournée jusqu'à l'occiput; Caïphe crucifié et foulé aux pieds par les gens; les voleurs dévorés par des serpents; les fauteurs de schismes et de discordes lardés de coups de poignard sans arriver à en mourir et cheminant les entrailles pendantes, les bras amputés ou tenant à la main par les cheveux leur tête parlante. Lucifer emprisonné dans la glace comme Iblis, tout ceci était déjà dans les écrits musulmans avant de parvenir à la connaissance des Occidentaux à travers la Divine Comédie.

Et M. Miguel Asín conclut à nouveau que les analogies entre la *Mi'râdj* et la Divine Comédie sont plus nombreuses à elles seules que toutes celles que les commentateurs de Dante sont parvenus à établir avec toutes les autres littératures de tout pays. Faute de mieux, les dévots du grand poète florentin attribuent les vastes conceptions théologico-philosophiques, de son œuvre à sa puissante imagination influencée de façon diffuse et tout indirecte par les légendes eschatologiques populaires répandues alors dans le monde chrétien médiéval. M. Asín est d'avis que non seulement toutes ces légendes réunies n'expliquent pas autant d'éléments du poème dantesque que le seul *Mi'râdj* et la littérature musulmane; il pose même en

principe que les analogies relevées avec les légendes chrétiennes médiévales sont elles-mêmes pour la plupart d'origine très probablement islamique. Il s'efforce de le démontrer de façon aussi copieuse que minutieuse, et réduit à deux catégories ces éléments musulmans : à la première appartiennent ceux qui, entrés dans les légendes médiévales, réapparaissent dans la Divine Comédie : ainsi la division en sept zones des enfers adoptée dans la légende de saint Macaire, l'Edda, ou en huit étages comme la Vision du Chantre de Reggio Emilia; certains supplices typiques, les tuniques et les sépulcres de feu dans la Légende de saint Patrice; la pluie de soufre fondu dans saint Patrice et la légende de Tundal; les réprouvés submergés dans un lac (saint Macaire, saint Patrice); le feu qui monte à une hauteur proportionnée à la gravité des péchés (Vision de saint Paul); les diables armés de crocs (Tundal), etc., etc.

Une deuxième catégorie comporte les éléments musulmans des légendes du moyen âge qu'ignore la Divine Comédie, et ici les rencontres sont encore fréquentes entre les légendes de la Pesée des Ames¹, de Tundal, de saint Patrice, de saint Paul, de l'abbé Joachim, de saint Brandan, de saint Macaire, de la Cour du Paradis, du Vergier du Paradis, etc, et les écrits eschatologiques musulmans qui les ont précédés. M. Asín en déduit raisonnablement : Avant que Dante eut rédigé son poème il existait déjà dans toute l'Europe chrétienne, un très riche capital de conceptions poétiques populaires sur la vie d'outre-tombe, nées non pas du fond indigène chrétien mais, par contagion, de la littérature eschatologique musulmane. Car nombre de ces mythes ou traits pittoresques manquent de tout précédent proche ou lointain dans l'eschatologie chrétienne tandis que l'Islam, héritier des religions égyptienne et zoroastrienne, en avait bénéficié pour les fondre avec ses conceptions propres

1) Aux quelques références que donne Asín, on peut ajouter : *Weighing the soul in the balance after death, an Indian as well an Iranian idea*. By A. V. Williams Jackson, in Actes du X^e Congrès des Or., II, p. 67 ss.

et les transmettre ensuite à la littérature occidentale chrétienne. Il existe donc une indéniable filiation de la Divine Comédie à la littérature eschatologique musulmane.

Comment Dante a pu connaître cette littérature? c'est ce que M. Asín recherche en une quatrième et dernière partie, non la moins intéressante, si elle n'est pas la plus originale du livre, sous le titre : « Possibilité de la transmission des modèles islamiques à l'Europe chrétienne en général et à Dante en particulier. » Ceci nous vaut un tableau largement brossé sinon tout à fait complet, des rapports constants, normaux et nullement occultes, quoiqu'on en ait longtemps cru, des civilisations chrétienne et musulmane au moyen âge, l'Islam s'étant propagé dans le bassin Méditerranéen avant même d'entamer la conquête de l'Orient asiatique, et ayant conquis l'Afrique du Nord, l'Espagne, le midi de la France, l'Italie, les Baléares et la Sicile. Les relations guerrières ou commerciales par terre et plus encore par mer, ne cessèrent pour ainsi dire jamais entre chrétiens et musulmans; commerçants, explorateurs ou aventuriers des deux religions se coudoyaient sans aucun scrupule. L'expansion musulmane fut si rapide que, bien avant les Croisades, dans les pays anglo-saxons, germaniques, scandinaves, russes mêmes, on a retrouvé quantité de monnaies arabes, apportées par des négociants musulmans qui, par la mer Caspienne, traversaient la Russie, et aboutissaient à l'Europe septentrionale. Des ecclésiastiques et des laïques de tous les pays de l'Europe faisaient alors et sans être inquiétés par les musulmans, le voyage de Terre Sainte; certains y demeurèrent même plusieurs années; Charlemagne avait le protectorat sur les églises d'Orient¹.

Ces contacts furent particulièrement étroits en Espagne et en Sicile. Des colonies d'hommes du Nord : Saxons, Danois, Norvégiens, Suédois, Anglais, Bretons s'installent en différents

1) M. Asín cite largement à l'appui de ses dires les ouvrages classiques de Babelon et de Bréhier.

points de l'Atlantique et de la Méditerranée et nouent des relations d'affaires et d'amitié avec les villes musulmanes ibériques : Lisbonne, Séville, Orihuela, Barbastro, etc. En Sicile, les Normands fondent un royaume où s'assemblent les plus hardis aventuriers de l'Europe septentrionale et une dynastie qui offre le même eclectisme de vues et de religion. Roger II vivait à Palerme dans une cour formée de chrétiens et de musulmans bilingues ou trilingues, oscillant entre les deux religions, versés dans la littérature arabe et la science grecque. Chevaliers et soldats normands, ecclésiastiques et nobles d'Italie et de France, savants et littérateurs musulmans d'Espagne, d'Afrique, d'Orient vivaient en harmonie au service du roi sous une organisation de palais dont les offices et les noms calquaient les cours musulmanes. Le roi s'habillait à l'orientale d'un fastueux manteau bordé de lettres coufiques, entretenait un harem à la musulmane, aimait à se mettre sous un parasol de gala à l'imitation de khalifes fatimites d'Egypte ; son cuisinier, le directeur de sa fabrique de tapis, sa garde personnelle, ses ministres, ses médecins et astrologues étaient musulmans. Il parlait et écrivait l'arabe ; le sceau de ses diplômes, sa chancellerie, ses monnaies, tout le cérémonial de sa cour étaient d'imitation islamique. Les femmes chrétiennes de Palerme elles-mêmes avaient adopté le vêtement, le voile et la langue des puissants voisins musulmans. Dans l'Académie scientifico-littéraire protégée et même souvent présidée par le roi, de célèbres géographes musulmans tels qu'Edrîsî l'Africain et des polygraphes comme l'espagnol Abou'ç-Çalt de Denia, médecin, philosophe et poète collaboraient avec les savants arabes, juifs et grecs de l'île. Ce fut pis avec Frédéric II souverain de Sicile et d'Allemagne (1194-1250), philosophe, libre-penseur, polyglotte entouré de musulmans dans la paix et dans la guerre et qui voyageait aussi bien en Terre-Sainte qu'en Italie entouré d'un cortège en turban. Il faisait venir d'Espagne et d'Orient des ballerines et des danseuses musulmanes, avait un harem gardé par des eunuques ; des esclaves nègres précédaient

le cortège impérial en sonnant de la trompette guerrière; la tunique même dans laquelle il fut enseveli portait une inscription arabe en or. Le pape et les autres rois chrétiens se lamentaient publiquement d'un tel scandale donné par cet empereur, chrétien tout au plus de nom, et qui cependant représentait la plus haute autorité laïque du moyen âge.

L'Université de Naples, fondée par Frédéric II en 1224, possédait une magnifique collection de manuscrits arabes; l'empereur fit traduire Aristote, Averroès, en envoya des copies à Paris et à Bologne. Il s'entourait de philosophes, d'artistes grecs, de mathématiciens juifs et musulmans. Si à sa cour naquit l'école poétique sicilienne, il y venait aussi des poètes arabes magnifiquement payés qui chantaient ses louanges en arabe. De ce foyer, la science et les lettres se diffusèrent dans toute l'Europe médiévale.

L'Espagne fut encore en contact plus étroit avec l'Islam. Du VIII^e au XIII^e siècle, durant cinq grands siècles et jusqu'au moment où naquit Dante, chrétiens et musulmans y vivaient côte à côte tantôt en paix, tantôt en guerre, mais en une pénétration constante que des mariages mêmes, dont les souverains leur donnaient l'exemple, tel celui d'Alphonse VI le conquérant de Tolède avec Zaïda, fille de l'émir de Séville, consacraient¹. La langue arabe prévalait même chez les chrétiens qui cultivaient les sciences et la poésie arabes avec plus d'ardeur que la langue et la littérature latines et chrétienne; tous les écrits importants arabes y étaient traduits en latin, et sans céder ni leur sol, ni leurs croyances à l'envahisseur, les chrétiens espagnols étaient imprégnés de sa civilisation supérieure; ils connaissaient la vie de Mahomet, les *hadîth* musulmans; dès 1143, le Coran était traduit à Pampelune aux fins de controverse religieuse; l'archevêque Raymond à Tolède fondait un collège de traducteurs dans le même but. C'est sans doute à lui que s'adressa Pierre le Vénérable, abbé de Cluny,

1) V. *L'Espagne et la culture arabe* etc., in RMM, mars 1909, p. 240.

quand il vint en Espagne, en 1141, et se fit traduire le Coran pour mieux réfuter les Sarrasins. Un autre archevêque de Tolède Rodrigo Jiménez de Rada, entre 1170 et 1247, écrivait une *Historia Arabum* d'après les sources arabes et relatant au complet la légende du *Mi'râdj*. La *Cronica general de España* qu'Alphonse le Sage fit rédiger en langue vulgaire, entre 1260 et 1268, la mentionne de même. Cette légende était donc très connue dans les milieux lettrés espagnols : c'est sans doute par eux, vu les constantes relations entre l'Espagne et l'Italie, qu'elle fut transmise en Toscane et à Dante. Peut-être même la tint-il de son maître, Brunetto Latini, notaire florentin, politique guelfe ayant occupé les plus hautes charges dans sa ville et sa patrie, mais aussi polygraphe et érudit encyclopédique qui, en 1260, se trouvait en Espagne en mission diplomatique. Au retour, à Roncevaux, il apprit la victoire des Gibelins à Monteperti et l'exil des Guelfes ; il décida d'attendre un changement de fortune politique à Paris où il écrivit en français son œuvre principale son *Livre dou Thesor* (1265) en même temps qu'il rédigeait en vers son *Tesoretto*. Les étroites relations des deux hommes, les sentiments de respect, de reconnaissance filiale de Dante pour le grand esprit qui l'encouragea dans ses travaux, ses rêves, la tendresse émue quasi paternelle de Brunetto Latini pour cet ami, ce presque disciple, dont il a pressenti le génie, nous sont attestés par Dante lui-même dans la Divine comédie : « J'ai toujours à l'esprit, et elle m'afflige en ce moment, votre chère et bonne et paternelle image, lorsque sur la terre vous m'enseigniez comment l'homme s'immortalise », y dit-il à Brunetto Latini.

Cette filiation spirituelle que Dante proclame si haut n'a pu exister sans qu'il ait été initié aux connaissances encyclopédiques non seulement du *Thésor* et du *Tesoretto*, mais à toutes celles, plus occultes, que l'élite médiévale chrétienne tenait des Arabes, en philosophie, poésie, morale, sciences naturelles, etc. B. Latini avait pu et dû puiser aux sources quand il était à Tolède auprès d'Alphonse le Sage, récemment élu empereur

d'Allemagne, pour lui demander son appui contre les gibelins appuyés sur Manfred, roi de Sicile. Il est absolument impossible qu'à cette cour mi-chrétienne mi-arabe, sous un roi très fervent mais très éclairé, mécène et inspirateur de la fusion entre la civilisation chrétienne et les civilisations sémitiques, Brunetto Latini n'ait pas vu, connu les traducteurs tolédans ; qu'allant de Tolède à Séville où résidait tour à tour le roi il ne les ait pas interrogés. Qui donc aurait-il vu dans ces deux villes ce intellectuel, s'il avait méconnu l'université interconfessionnelle de Séville, où sans relâche l'on mettait en latin les œuvres encore ignorées tant scientifiques que littéraires des Arabes et des Juifs, où quatre ans justement auparavant on avait achevé de traduire en langue vulgaire l'*Historia Arabum* de l'archevêque D. Rodrigue qui contient, nous l'avons vu, la légende du *Mi'râdj* ? A côté des emprunts à la philosophie classique et aux auteurs chrétiens relevés dans le *Thésor* et le *Tesoretto* au cours d'un demi-siècle de recherches par l'érudit danois Sundby, il serait aujourd'hui loisible d'en dénoncer une série d'autres d'inspiration tout islamique ou sémitique. N'oublions pas que l'Introduction du *Tesoretto* comporte un éloge enthousiaste d'Alphonse le Sage à qui peut-être l'ouvrage était dédié.

Brunetto Latini ayant dû connaître la science musulmane et même la légende de l'Ascension de Mahomet, comment ne les aurait-il pas communiquées à Dante qui, de l'avis de ses contemporains et de tous ses commentateurs, fut un esprit éminemment réceptif, nourri de toute la culture de son temps. Comment alors aurait-il ignoré la culture islamique dont l'Espagne médiévale était sursaturée ? En dehors même des relations diplomatiques entre l'Espagne et l'Italie, il en existait de commerciales et de religieuses très suivies. N'oublions pas que l'ami de Dante, le poète Guido Calvalcanti, était allé, lui aussi, en pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle et que bien des Espagnols se rendaient à Rome.

Dante était ainsi préparé mieux que personne, par sa culture et les circonstances, à accepter les idées et les conceptions

nouvelles d'où qu'elles vinssent, n'ayant pu moralement leur être réfractaire, il y a lieu de conclure qu'il s'en est inspiré si l'on trouve des rapports étroits entre la Divine Comédie et des travaux musulmans de philosophie mystique l'ayant précédée. Or la comparaison minutieuse que M. Miguel Asín fait à l'aide de textes arabes qu'il donne dans son livre, — car c'est là le grand intérêt de son œuvre, elle est une simple discussion de faits non une dissertation d'idées, — dénonce dans la Divine Comédie quantité d'emprunts musulmans; elle en relève aussi dans les légendes chrétiennes médiévales dont il est admis que Dante s'était inspiré; il serait donc fort injuste de refuser à la littérature musulmane une place prépondérante dans les sources de l'inspiration dantesque puisque la ressemblance de la Divine Comédie avec certaine de ses œuvres est prouvée, l'antériorité desdites œuvres incontestable; la possibilité de communication des modèles à l'imitation certaine, et que ces modèles expliquent seuls plus d'énigmes du poème que les autres précurseurs séparés et même réunis.

De tous les modèles musulmans de Dante, le plus certain, celui qui a le plus fourni au chantre de Béatrix est le théologien mystique et charmant poète espagnol et musulman Ibn el-'Arabî de Murcie. Le *Fotoûhât* est un trop admirable schéma de la Divine Comédie pour que celle-ci ait ignoré celui-là. En outre, comment expliquer, à moins d'une extraordinaire et unique similitude intellectuelle entre les deux poètes, la ressemblance d'idées et même de forme qui se retrouvent encore en d'autres de leurs œuvres par exemple dans la *Vita Nuova*, dans le Banquet (*Il Convito*) dont certains passages en reproduisent pour ainsi dire littéralement d'autres d'Ibn el-'Arabî, sinon par une connaissance profonde et admirative du Musulman murcien chez Dante? Admettre que les mêmes thèmes naissent spontanément avec les mêmes développements dans les pays les plus divers et les races les plus éloignées ne paraît nullement confirmé par l'expérience. C'est justement cette impossibilité à revêtir les mêmes idées des mêmes formes qui fait l'originalité et la

diversité profonde des civilisations. Partout où s'avère une ressemblance nette, on finit par trouver une filiation ou une infiltration, comme à propos de ce fameux art gréco-bouddhique qui excita un moment l'étonnement et les controverses des indianistes et qui s'explique aujourd'hui comme une domination de l'art grec s'imposant, en d'heureuses circonstances politiques, un instant au ciseau hindou, pour ajouter à ses efflorescences excessives ce qui lui a peut-être le plus manqué : le sens de la mesure et de l'harmonie.

Dante appartenait à l'élite qui devait apprécier la philosophie musulmane, il a dû la connaître, aucun scrupule religieux ne pouvait l'empêcher de s'en servir surtout pour glorifier le christianisme. Encore, avait-il de Mahomet une idée tout autre que celle du populaire aux yeux de qui le Prophète était un suppôt de Satan et ses zélateurs d'affreux païens. L'ignorance des peuples chrétiens en ces matières comportait autant de mépris que de haine, en vertu de ce profond instinct de conservation qui veut qu'une race menacée se défende contre l'absorption de l'adversaire par la haine de ce qu'il en a souffert, l'orgueil de se croire spirituellement supérieur à lui. Dante, confiant de par son génie dans l'intangibilité de l'Occident chrétien, se trouvait bien plus à l'aise que l'Eglise ou le peuple pour juger de l'Islam. Il paraît en avoir une bonne connaissance, et se contente de placer Mahomet au nombre des fauteurs de schismes sans plus. Pour lui, comme pour beaucoup d'autres chrétiens fervents de toutes les époques, la beauté de la civilisation islamique est d'autant plus admissible que l'Islam lui-même n'est qu'un produit bâtard du judaïsme et du christianisme.

Dante était tolérant justement parce qu'initié, il n'ignorait pas plus que l'Islam la philosophie arabe et les doctrines condamnées de l'Averroïsme ; il place hardiment dans les Limbes à côté de Platon, Aristote et Démocrite, Avicenne, Averroès et Saladin ; bien plus, il met dans le Paradis Siger de Brabant, le brillant professeur de l'Université de Paris, condamné en 1277 pour hérésie averroïste, excommunié et assassiné à Orviéto par

un moine fou et sans doute fanatisé ; il le met dans la sphère céleste du soleil parmi les saints de la théologie et les docteurs de l'orthodoxie, entre Albert le Grand et saint Thomas. Par une singulière ironie, il fait prononcer son éloge par le même saint Thomas qui, en 1270, le réfutait et bien que Siger ait été déclaré hérétique à la suite de sa lutte contre les dominicains.

Un des modernes commentateurs de Dante, M. Bruno Nardi, montrait déjà la philosophie dantesque bien plus proche d'Avicenne et d'Averroès que de saint Thomas : M. Miguel Asín nous en révèle les causes profondes. Pourquoi Dante, s'il s'est inspiré du *Mi'radj* et d'Ibn el-'Arabî n'en a-t-il soufflé mot ? Peut-être de façon humaine en vertu de cet axiome courant que ce sont les riches qui oublient le plus facilement leurs dettes. Par indifférence aussi et par prudence : le grand poète toscan avait pu être attiré par le *Fotoûhât*, mais il avait conscience de l'avoir dépassé dans la Divine Comédie et d'être de ceux qui tuent ceux qu'ils imitent et ne s'en soucient plus. Il est encore plus vraisemblable qu'en ces époques d'orthodoxie soupçonneuse, mieux valait taire toute connaissance approfondie soit de l'islamisme soit du judaïsme. Dante, dont la curiosité était universelle, a vécu en commerce d'amitié intellectuelle avec un juif des plus distingués de son temps : Immanuel ben Salomon ben Jekuthiel (1270-1330). Cet Immanuel qui savait l'italien, l'arabe, le latin, peut-être du grec, qui écrivit d'excellentes poésies hébraïques, d'autres très appréciables en italien, qui connaissait les mathématiques, l'astronomie, la médecine, les philosophies arabe et chrétienne, aurait très bien pu, à défaut de Brunetto Latini, faire connaître à Dante la légende de l'Ascension de Mahomet. Lui-même traça un grand poème allégorico-mystique où Israël Zangwill voulut voir le modèle de la Divine Comédie, alors qu'il est aujourd'hui reconnu de tous, les dates en font foi, qu'il s'en est inspiré au contraire. De cette liaison, attestée par des contemporains et Immanuel lui-même, Dante ne dit pourtant mot : c'est que les juifs, tolérés en Italie plus largement que dans le reste de l'Europe, n'y étaient guère moins

détestés comme déicides, pour leurs richesses, le mystère de leur vie : être leur ami c'était risquer de devenir vite suspect, et Dante, déjà en conflit comme guelfe avec la papauté, errant d'exil en exil, trouvait plus sage de se taire. Moins volontiers pouvait-il afficher son admiration pour cette civilisation islamique en qui l'Occident chrétien voyait sa plus redoutable ennemie. Elle existait pourtant cette admiration, cachée mais vive en lui, en tout les libres esprits de l'Europe latine en contact constant, avec la philosophie arabe et qui, jaloux d'échapper par elle à l'excès de dogmatisme, l'aimaient peut-être encore pour cet ésotérisme qui la faisait plus aristocratique. Les données de l'esprit n'avaient d'ailleurs souvent qu'un pouvoir très restreint sur celles du cœur, sur les croyances traditionalistes : Dante, même disciple de la philosophie arabe, n'en resterait pas moins un grand chrétien, le plus grand poète chrétien du moyen âge.

M. Miguel Asín, qui, dans un très compréhensible patriotisme, revendique pour l'Espagnol arabisé Ibn el-'Arabî le rôle d'inspirateur de Dante, voit presque dans cette imitation une tentative de juste reprise. « Dante, dit-il, en utilisant pour son poème les éléments artistiques que l'Islam lui offrait et qui n'altéraient en rien le fond essentiel et immuable des dogmes évangéliques d'outre-tombe, ne fit en définitive autre chose que de verser au trésor de la culture chrétienne d'Occident et de revendiquer pour son patrimoine les biens-fonds qui, ignorés d'elle, gisaient dans la littérature religieuse des peuples orientaux et que l'Islam venait restituer après les avoir enrichis et élargis par l'effort de sa géniale fantaisie ». M. Miguel Asín en concluant ainsi sa lumineuse et magistrale démonstration des emprunts de Dante à Ibn el-'Arabî, montrait la valeur limitative dans le temps qu'il lui accordait. Si Dante devait beaucoup au *Mi'râdj* et à Ibn el-'Arabî qu'il surpasse si fort, ces derniers ne devaient-ils pas moins à d'autres ?

Dans cette course au flambeau où le moins civilisé, — et il peut ne l'être que pour un temps — emprunte au plus raffiné, le poète toscan et chrétien Dante emprunte à Ibn el-'Arabî, mais

Ibn el-'Arabî n'est que l'héritier d'un plus riche que lui-même.

La légende islamique du *Mi'râdj*, à la scruter d'un peu près, ce que ne se proposait pas M. Asín, mais qui confirme sa thèse, n'apparaît pas spécifiquement arabe, mais bien coulée dans le moule arabe et développée par des peuples non-arabes ou islamisés. L'ibère Ibn el-'Arabî a ajouté son génie national à une légende déversée dans l'Islam par la Perse, donc de fond aryen. Stanislas Guyard, dès 1884, écrivait : « Ce sont des Chaldéens, des Persans, des Syriens et des Coptes qui veillèrent sur le berceau de l'Islamisme, et nous aurons maintes fois à constater les emprunts faits par les Arabes aux organismes antérieurs des empires sassanide et byzantin¹ ». M. Blochet précise : « Au début de l'Islam pour le grand travail d'exégèse et de mise en ordre des traditions attribuées à Mahomet, il n'y avait dans tout l'Islam que les Persans qui fussent en état de tenir une plume et de se livrer à un travail intellectuel quelconque ; les vrais Arabes, les Koréischites de la Mecque et les Bédouins n'en ont jamais été capables ; on le vit bien quand ils eurent conquis le monde de l'Afrique et l'Espagne ; l'élément conquérant fut rapidement absorbé par les populations vaincues et il se forma ainsi des civilisations musulmanes qui n'eurent jamais d'arabe que le nom² ». En particulier, la Légende du Voyage nocturne est sortie du poème mazdéen d'Ardâ Vîrâf. Mais cette légende mazdéenne, à son tour, est-elle originaire de l'Iran ? Il semble bien qu'il en faille reporter l'honneur plus haut et plus loin : à l'Inde, mère des grands systèmes et des grandes civilisations. Ozanam encore l'avait entrevu et pensait que Dante 'avait subi directement l'influence indienne ; M. Miguel Asín qui se défend avec trop de modestie, de traiter ce sujet étranger à son programme note toutefois à propos de la topographie des enfers :

1) Stanislas Guyard, *La civilisation musulmane*. Paris, Leroux, 1884, in-18, p. 73.

2) Blochet, *Études sur l'hist. relig. de l'Iran* in RHR, XL (1899), p. 19 et ss.

« La fantaisie féconde du peuple indien conçut des plans similaires pour l'enfer de son bouddhisme dans lesquels on pourrait peut-être retrouver l'architecte primitif de l'imitation musulmane », et il se borne à citer l'article très nourri de M. Rœské sur les Enfers cambodgiens¹.

Combien serait-il à souhaiter qu'à travers le *Mi'râdj* et l'Iran cette filiation si probable du plus grand poème de l'Occident chrétien à la philosophie de l'Inde, fut établie avec la compétence et la conscience que M. Miguel Asín a apportées à établir la parenté de la Divine Comédie avec l'œuvre d'Ibn el-'Arabi. Il y aurait certes matière à rapprochements, car, bien avant la naissance de l'eschatologie musulmane, les légendes relatives au ciel et aux enfers abondent dans les textes hindous. Mieux sans doute que l'Islam toujours un peu maigre, rigide et froid et qui a plus de lumière que de chaleur, l'Inde avec sa surabondance d'idées et d'images, son intarissable flot de vie, expliquerait la richesse et la flamme de la poésie dantesque.

Le Rîg-Vêda décrit déjà les joies de l'état futur (IX, 13), parle des vertus qui font entrer dans le séjour des élus (X, 154), des châtiments réservés aux damnés (IV, 5)². Les écrits brahmaniques mentionnent toute sorte d'enfers. Manou note seulement qu'il y en a vingt-et-un et donne leurs noms³. Dans le *Çatapatha-brâhmaṇa*, on voit que le méchant ira en enfer où l'attendent des supplices longuement décrits⁴. Les *Upaniṣads* racontent des visites aux régions infernales⁵. Les Purâṇas, entre autres le *Bhâgavata-purâṇa* traduit par Burnouf, parle

1) *Journal Asiatique*, nov.-déc. 1914.

2) Muir, *Original Sanskrit texts : Further quotations from the hymns on the subject of paradise and future punishment*, t. V, pp. 284-335.

3) *Les lois de Manou*, trad. Strehly, p. 108.

4) Weber, *Eine Legende des Çatapatha-Brâhmaṇa über die strafende Vergeltung nach dem Tode*, ZDMG, IX, p. 237.

5) Scherman (Lucien), *Materialen zur Geschichte der indischen Visions literatur*, Leipzig, 1892, in-4°.

en détail des enfers et de leurs supplices¹. Le *Mahābhārata* rapporte le voyage d'Arjuna dans le ciel et la visite de Yudhiṣṭhira aux enfers et celui-ci comme Arda Vîrâf, Mahomet et Dante, est conduit par un guide que les dieux lui ont donné. Il suit d'affreux chemins, rencontre un fleuve rempli d'eaux brûlantes, contemple avec effroi les tourments des coupables, etc.².

Chez les bouddhistes, le *Dvaviṃṣatī-avadāna* met en scène un personnage appelé Dhātustijas qui est témoin des supplices infernaux qu'il décrit et dont il indique le motif³. La descente aux enfers d'Avalokita dont il est parlé dans le deuxième chapitre du (*Guṇa*) *kāraṇḍavyūha*, publié en 1873 à Calcutta, a été traduite en partie par Cowell avec des commentaires littéraires⁴. Le *Mahāvastu* donne une description des enfers et expose la visite qu'y fit Maudgalyāyana, un des deux principaux disciples du Bouddha⁵. Dans la légende bouddhique de Kuñjarakarna publiée par Kern, le héros se rend auprès de Yama, roi des Enfers, afin d'apprendre de lui quel châtement est réservé aux méchants dans les demeures infernales⁶. Et combien d'autres textes de ce genre pourrait-on citer encore.

Pour être très bien renseigné au surplus sur les enfers, leur topographie chez les Hindous, les supplices qui y sont infligés,

1) *Bhāgavata-purāṇa*, trad. Burnouf, t. II, pp. 276-282 ; *The Vishṇu Purāṇa*, trad. Wilson, L. II, ch. V.

2) Feer (Léon), *Les Enfers indiens*, in *Journal Asiatique* de 1892. — Eichhoff (F. G.), *Légende indienne sur la vie future traduite du sanscrit...* Lyon, Dumoulin, 1853, in-8°. Et *Supplément* (Lyon, Vingtrinier, 1856, in-8°). [Renferme la traduction française de l'Ascension d'Arjuna (p. 29 ss.), et de la Descente aux enfers de Yudhiṣṭhira (p. 31 ss.).]

3) *Journal Asiatique*, 1^{re} sem. 1878, p. 382-384.

4) Cowell (E. B.), *On the northern Buddhist Legend of Avalokiteśvara's descent into the hell Avīci*, in *Journal of Philology*, 1875. — Voir aussi : Hastings, *Enc. of Religion and Ethics*, t. I, p. 259.

5) Cité par H. H. Juynboll, *Die Hölle und die Höllenstrafen nach dem Volksglauben auf Bali*, in *Baessler-Archiv*, 1913, p. 80.

6) Kern (H.), *Iets over de hellen der Buddhisten*, in *Verspreide geschriften*, t. IV, p. 237.

les crimes qu'ils châtient, leur division en enfers brûlants et en enfers glacés, si froids que les damnés y voient se décomposer leur peau, leur chair, leur sang, leurs os, il suffit de lire le consciencieux mémoire, déjà cité de Léon Feer : *l'Enfer indien*. Le grand indianiste Kern dit, à propos des enfers indiens : « Tous ces lieux de torture, par leur nature et leur but, ne diffèrent pas de ceux qui sont mentionnés chez les Indiens non-bouddhistes ; même les noms coïncident en grande partie. Les descriptions et représentations que les Bouddhistes font de leurs enfers ressemblent, jusqu'en de petits détails, à celles qui avaient cours en Europe au moyen âge, avec cette différence que les enfers indiens ont plutôt le caractère de purgatoires, car, d'après les idées indiennes, les peines infernales ne sont pas éternelles ». Et en note : « Pour l'histoire des relations qui existaient, au moyen âge, entre l'Asie et l'Europe, il serait important d'étudier les descriptions et représentations figurées des enfers bouddhiques¹ ».

Dans cet ordre d'idées, l'orientaliste italien de Gubernatis intitule hardiment *Le type indien de Lucifer chez Dante* un article donné en français dans les Actes du dixième Congrès des Orientalistes. Pour lui, avant Dante, l'art chrétien ne connaissait aucune représentation du Purgatoire « sous forme de montagne terminée par le Paradis terrestre ». Cette forme de représentation a été possible parce que des musulmans avaient placé le Paradis terrestre au sommet du Pic d'Adam à Ceylan qui était regardé comme l'échelle du Paradis ; Dante s'est emparé de cette fiction : « Certes Dante avait pris connaissance de ce que les Musulmans racontaient sur le Paradis terrestre ; il savait tout ce que l'on croyait savoir au moyen âge et il est remonté jusqu'aux sources indiennes. En particulier l'aspect gigantesque de Lucifer lui aurait été suggéré par ces images

1) Kern, *Hist. du bouddh. dans l'Inde*, trad. Huet, t. I, pp. 314-15. — Léon Rictor et Léofanti, *Les enfers bouddhiques* (Paris, 1891, in-4°). Ce livre renferme des planches représentant les supplices infernaux dessinés d'après des originaux indochinois.

populaires indiennes que l'on retrouve encore et qui, dès le moyen âge venaient en Italie sans doute par le canal de l'Égypte. Dans un autre article, de Gubernatis s'efforce de montrer que l'Inde a captivé Dante qui dans le *Purgatoire* en parle ainsi que des Hindous, du Gange, du bois d'Inde, etc. Pour lui « la poésie du Purgatoire n'est pas seulement de la poésie orientale, mais une merveilleuse poésie indienne »¹.

Recherches oiseuses, dira-t-on, et nuisibles à Dante? Non pas; dans sa magistrale et si prenante démonstration qui met en lumière le modèle espagnol du poète toscan, M. Miguel Asín n'a certes pas plus diminué celui-ci que les « hugolâtres » fervents, attachés aux ratures des manuscrits de leur dieu, ne pensent rabaisser la hauteur de sa pensée parce qu'ils en précisent le laborieux enfantement. Dante ayant connu et exprimé dans son œuvre toute la science de son temps n'en est que plus grand, plus représentatif. La conception puérile de l'aède laissant tomber sans effort de ses lèvres les strophes harmonieuses ne vaut plus même comme sujet de pendule : le cerveau de Jupiter lui-même n'enfante Minerve que sous la dure hache de Vulcain et le génie apparaît de plus en plus comme une mémoire puissamment synthétique. « Un homme, ce sont les autres », suivant le proverbe africain; le grand poète, celui qui résume le mieux les êtres de son temps, qui s'en fait le porte-parole. Dante, héritier de la sagesse indienne et musulmane, n'en est que mieux le grand poète de l'Occident chrétien.

A. CABATON.

1) Angelo de Gubernatis, *Dante e l'India*, in *Giornale della Società asiatica italiana*, vol. III, 1889, pp. 3-19.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

STÉPHANE GSELL. — **Histoire ancienne de l'Afrique du Nord.** Tome IV. *La Civilisation Carthaginoise.* Un vol. in-8 de 515 p. — Paris, Hachette, 1920.

Le tome IV de la magistrale *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* embrasse d'une part l'histoire économique de Carthage, c'est-à-dire l'agriculture, l'industrie et le commerce, de l'autre, les mœurs et les croyances.

Sans le témoignage des textes, il serait difficile de soupçonner l'importance du commerce carthaginois d'après les découvertes archéologiques; cela prouve simplement que ce peuple de marchands n'abandonnait pas volontiers ses richesses à la tombe. M. Gsell établit que Carthage s'est enrichie par le commerce de l'étain, de l'argent et de l'or; mais il ne semble pas que cette richesse ait déterminé un mouvement d'art remarquable : les arts mineurs manquent certainement d'originalité.

Si le chapitre sur l'histoire économique groupe tout le matériel archéologique, les chapitres consacrés aux mœurs et aux croyances nous offrent le tableau d'ensemble le plus documenté, qui ait été présenté jusqu'ici, et le plus clair, de la religion punique. Les matériaux abondent, mais ils sont ou fragmentaires ou d'interprétation incertaine et ils s'offrent à nous sans lien apparent. L'ignorance complète dans laquelle nous sommes touchant les mythes, constitue la lacune la plus grave. M. Gsell y supplée, en partie, par ce que nous savons des cultes orientaux. Sa méthode est critique et prudente.

Ainsi, il met en garde contre l'abus qu'on pourrait faire de la triade, à la faveur de certaines représentations figurées qu'on a

interprétées sur cette base. D'ailleurs, en admettant l'existence de la triade, on serait bien empêché de nommer les divinités puniques qui la composent : on le constate notamment à propos du traité passé entre Annibal et Philippe de Macédoine.

Les noms divins puniques posent le problème le plus décevant. Qu'est ce donc que la déesse conventionnellement dénommée Tanit Penè Ba'al ? Qu'est-ce que Ba'al Hammon qui l'accompagne si souvent en lui cédant la première place ? Le savant historien de l'Afrique

du Nord expose les opinions émises, les discute et en montre l'incertitude. Ce résumé, clair et pondéré, incitera à reprendre toutes ces questions ; mais, en l'absence de découvertes nouvelles, il sera difficile de pousser plus avant. Pour nous guider dans le choix entre les opinions contradictoires, nous n'avons actuellement d'autre ressource que de recourir aux comparaisons avec des vocables ou épithètes similaires.

Il y a longtemps que M. de Vogüé a proposé de traduire *penè ba'al* par « face de Ba'al », en se fondant sur l'analogie de l'épithète *shem ba'al* « nom de Ba'al », qui qualifie Astarté sur une inscription de Sidon. Mais des découvertes récentes obligent à modifier cette opinion¹ et à adopter pour Astarté le qualificatif : « des cieux de Ba'al », correspondant à *shamim addirim* de l'épithète d'Eshmounazar et des textes de fondation du temple d'Eshmoun près Sidon. Il est certain que la primitive déesse-terre et déesse-mère a trouvé place dans les cieux de Ba'al puisque les Grecs la qualifient d'Ourania.

On peut relever un écho des conceptions des Cananéens dans l'A. T. Non-seulement Yahvé demeure « dans le ciel et tous les cieux² », mais il parcourt sur son char ce vaste empire composé de voûtes superposées, les fameux « antiques cieux des cieux³ » ; il en est le maître, « il possède les cieux et les cieux des cieux⁴ ». De même pour les Ba'al phéniciens qui possédaient sur terre, tout comme Yahvé, un sanctuaire leur assurant la maîtrise sur le pays. Astarté, elle, n'avait dans les cieux qu'une place limitée, à la suite probablement de l'identification qui fut faite entre cette déesse et la planète Vénus.

1) Il s'agit des textes de fondation du temple d'Eshmoun près Sidon et de l'inscription grecque de Tyr publiée ici même, *RHR*, 1911, I, p. 331, où apparaît Astronoe.

2) I Rois, VIII, 27.

3) Psaumes, LXVIII, 34.

4) Deutér., X, 14 ; cf. Psaumes, LXVIII, 35.

On ne saurait trop se méfier de l'exégèse qui a dominé à basse époque, sous l'influence de la théologie solaire syrienne, assimilant tous les Ba'al locaux au soleil et la déesse à la lune.

Si l'on admet, pour l'épithète controversée d'Astarté, la lecture *shemè ba'al*, « des cieux de Ba'al », l'expression parallèle « face de Ba'al » perd son meilleur appui et il faut comprendre plutôt *penè ba'al* « qui fait face à Ba'al », comme l'a proposé Dillmann, ou mieux « qui est devant Ba'al », expression identique à celle par laquelle on désigne les pains de proposition en tant que *panim*, parce qu'ils sont placés devant la face de Yahvé. L'expression qui caractérise la déesse est passée en grec; l'archange Gabriel est défini : ὁ πρῶτος ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ¹.

On a proposé, il est vrai, de reconnaître dans *penè ba'al* un nom de lieu; mais cette explication a contre elle le texte *CIS*, I, 380 : « A la Mère, à la Dame Penè Ba'al » où *penè ba'al* semble bien une apposition à Dame². Par suite, dans la dédicace habituelle « à la Dame, à Tanit Penè Ba'al », *penè ba'al* doit être une apposition à Tanit. D'ailleurs, si *penè ba'al* était un nom de lieu, on devrait avoir *Tanit be-penè ba'al*, comme on a dans la dédicace « aux Dames, à Ashtart et à Tanit du Liban³ » : *Tanit be-Lebanon*. Soit dit en passant, cette dernière dédicace pourrait être entachée d'une bévue de scribe — car rien jusqu'ici ne l'appuie. Elle serait à rectifier « aux Dames, à Ashtart du Liban et à Tanit ». Si l'on ne veut pas de cette correction, il faut admettre qu'il y avait un Lebanon à Carthage.

En tout cas, on ne peut, sur des documents aussi incertains, attribuer à Tanit une origine phénicienne; M. Gsell le marque très justement. Quant aux identifications de la grande déesse carthaginoise avec les divinités grecques et romaines, il propose de reconnaître Tanit Penè Ba'al dans la Junon, déesse principale de Carthage : « Si l'on rejetait cette identification, l'on chercherait vainement dans les textes anciens, un nom divin, grec ou latin, qui pût s'appliquer à Tanit ». Cela n'exclut pas, à l'occasion, l'identification de Junon avec l'Astarté phénicienne.

Toutefois, ce n'est pas la seule forme sous laquelle il faut recon-

1) Luc, I, 19. De même Raphaël dans *Tobie*, XII, 15.

2) Comparer *CIS*, I, 195 : « A la Mère, à la Dame, à Tanit Penè Ba'al ».

3) *Rép. d'épigr. sémit.*, n° 17.

naître Tanit ; cette dernière a été appelée *Ops*, probablement aussi *Nutrix*, qui rappelle le nom de « mère » attribué à la déesse par deux stèles carthaginoises. Par contre, est écartée comme insuffisamment fondée l'identification avec *Cérès*. L'introduction des déesses grecques Déméter et Coré remonte à Carthage au iv^e siècle avant J.-C.

Dans les premiers siècles de notre ère, les Romains désignèrent sous le nom de *Caelestis* « une déesse d'origine phénicienne, qui fut la principale divinité de la seconde Carthage et reçut des hommages dans toute l'Afrique du Nord, surtout dans les régions où la civilisation carthaginoise s'était implantée. » Il faut y reconnaître encore Tanit, plus ou moins contaminée par l'Astarté phénicienne que les Grecs appelaient Ourania. Ce parallélisme entre Tanit et Astarté « identifiées l'une et l'autre avec Héra-Junon à l'époque punique, appelées l'une et l'autre *Caelestis* à l'époque romaine », pose la question de savoir si ces deux vocables ne recouvraient pas une seule déesse pour les Carthaginois eux-mêmes. M. Gsell estime qu'en l'état de notre documentation on ne peut affirmer ni le pour ni le contre : « Tanit Penè Ba'al n'était apparemment qu'une forme africaine d'Astarté... Tout en gardant les traits essentiels d'Astarté, elle en avait peut-être acquis de nouveaux. » N'est-il pas plus probable, en l'absence de tout lien constaté entre Tanit et la Phénicie, que la différence des vocables marque une origine distincte, l'assimilation n'étant que le résultat d'une longue fréquentation ? On comprend qu'en s'installant à Carthage, les Phéniciens aient reconnu et adopté la grande déesse locale ; ils lui ont conservé la première place dans leurs dédicaces tout en marquant sa dépendance *penè ba'al* au regard de leur dieu Ba'al Hammon. En prenant ainsi la place d'Astarté, Tanit était condamnée à s'identifier avec elle.

Pour être encore plus nombreuses que celles avancées pour Tanit, les explications du nom de Ba'al Hammon sont tout aussi incertaines. M. Gsell les passe en revue et en fait justement la critique. Ici aussi nous comprenons qu'on ne se laisse pas séduire par l'ingéniosité de telle ou telle conjecture, mais nous devons être attentifs aux analogies relevées dans le même milieu. Nous possédons une indication ferme : le nom du dieu est sémitique. M. Gsell montre que l'identification proposée entre le dieu égyptien Ammon et Ba'al Hammon ne saurait être primitive. Aux raisons qu'il avance,

on peut ajouter que, dans un tel complexe, Hammon ne peut-être le nom d'une divinité, car dans l'usage phénicien il ne pourrait être lié à Ba'al que par l'état construit. Pour que Hammon soit une apposition, il faudrait que Ba'al ait la valeur d'un nom propre, ce qui n'est pas, du moins à bonne époque.

Si nous laissons de côté les textes, par exemple ceux de Zindjerli, où les termes *b'lhmn* peuvent avoir une valeur différente, nous inclinons à admettre que le dieu punique, emprunté à la Phénicie, rentre dans la catégorie, aujourd'hui nombreuse, des appellatifs divins formés avec le nom d'un objet du culte. On l'admet depuis longtemps pour Ashera; mais les exemples se sont multipliés en ces derniers temps et il faut en tenir compte. Le plus curieux est le Zeus Madbachos = Zeus Bomos signalé par M. Clermont-Ganneau et l'on peut conjecturer que l'habitude de jurer par l'autel¹ est en rapport avec la personnalité prise par ce dernier. De même, le serment par le *haram*, l'enceinte sacrée, que les textes judéo-araméens nous ont fait connaître, explique que cette enceinte sacrée ait été élevée au rang d'entité divine. Ces exemples nous paraissent confirmer l'opinion déjà ancienne d'Ed. Meyer qui voyait dans Ba'al Hammon « le maître du *hamman* » ou « du *hammon* », c'est-à-dire du pilier sacré. Dans ce cas, *hamman* ou *hammon* comme nom de lieu serait la réduction du vocable Beth-Ba'al-Hammon². Quant à la prononciation, *hamman* est celle en usage chez les Israélites (cf. les *hammanim*) et *hammon* celle usitée chez les Phéniciens (cf. les *Ammounea* de Philon de Byblos).

Les autres divinités phéniciennes adoptées par les Carthaginois sont l'objet d'une étude précise. M. Gsell établit le départ entre les légendes ou les installations qui se réfèrent à l'Hercule phénicien et celles qui concernent l'Héraclès grec. La difficulté tient à ce que les héros ont été confondus de bonne heure. Quant à Eshmoun, il conclut que la seule identification démontrée, pour l'Occident, est celle d'Eshmoun avec Esculape et que, jusqu'ici, on n'a trouvé en Afrique aucune image, soit de l'époque punique, soit de l'époque romaine dont on puisse dire avec certitude qu'elle représente Eshmoun. Par contre, le scepticisme du savant auteur pour l'attri-

1) Matthieu, XXIII, 18 et suiv.

2) La même ville prend le nom de Ba'al-Me'on à côté de Beth-Ba'al-Me'on.

bution du serpent au dieu Eshmoun ne nous paraît pas justifié. Voici comment, à notre avis, la question se pose.

Il y a lieu de distinguer entre le serpent qu'Eshmoun doit à son identification avec Esculape et les deux serpents ou dragons dont il est accompagné sur d'autres monuments et qu'il semble avoir empruntés à Astarté¹. Sur une monnaie où M. Babelon a reconnu Eshmoun, le dieu tient le bâton autour duquel s'enroule le serpent d'Esculape et il est lui-même accosté des deux serpents. La nature d'Eshmoun, surtout si l'on admet son identité avec Adonis, l'attribution des deux serpents qui souligne ses rapports avec la Déesse-mère, ont amené son identification avec Triptolème².

Nous pensons toujours que les complexes formés de deux noms divins, comme Eshmounashtart ou Eshmounmelqart, doivent s'expliquer grammaticalement comme liés par une copule latente³, probablement parce que les deux divinités se trouvèrent, dans le cas visé, réunies dans le même sanctuaire, voire sur le même autel ou dans le même bétyle. Il peut arriver, si les deux divinités sont de même sexe et ont de grandes affinités, qu'elle se confondent sous le vocable qui les unit : c'est le cas d'Atargatis. M. Baudissin, M. Gsell y incline aussi, préfère admettre que les deux termes du complexe sont régis par l'état construit, c'est-à-dire par la relation du génitif. Mais que peut bien signifier un « Eshmoun d'Ashtart » ou un « Eshmoun de Melqart » ? On conçoit une église dédiée à Pierre-et-Paul, mais nous doutons qu'on s'avise jamais d'ériger une chapelle à « Pierre-de-Paul ». Quant aux termes *MLK* Ba'al, *MLK* Osir, M. Gsell montre clairement que ce sont de faux complexes et qu'il faut lire *milk* « le roi » et non *maleak* « le messager ».

De cette étude critique sur les divinités puniques où le savant historien a établi un bilan sincère de nos connaissances, il résulte « qu'à travers les siècles, les Carthaginois sont restés fidèles

1) La place nous manque pour cette démonstration. Les déesses de Syrie tiennent dans la main les deux serpents sur les stèles égyptiennes qui les représentent et qui remontent à une haute époque. D'autres monuments plus récents mettent les deux serpents en rapport avec Astarté.

2) Voir nos *Notes de Mythologie syrienne*, p. 153.

3) Cas de copule latente dans *'ereb boqer* de Daniel, VIII, 14.

aux dieux de la Phénicie ». Il est très important pour l'histoire des cultes phéniciens de constater leur vitalité dans une colonie devenue indépendante de bonne heure et fortement pénétrée par la civilisation grecque.

La même méthode précise et sûre est appliquée à l'étude du culte. On trouvera des notices détaillées sur les symboles divins, notamment le fameux signe dit de Tanit, qui n'est pas antérieur au ^{iv}^e siècle avant notre ère et ne représente pas uniquement la déesse. M. Gsell l'explique par l'association d'un astre et d'un autel ou table d'offrande. La destination des stèles votives, notamment des innombrables dédicaces à Tanit Penè Ba'al et à Ba'al Hammon, est nettement déterminée : la stèle accompagnait le dépôt des cendres du sacrifice et des ossements calcinés; elle était le complément et le témoignage durable du sacrifice dans le sanctuaire ou ses dépendances.

Les pratiques funéraires sont l'objet d'un exposé qui sera fort utile. L'auteur constate que l'incinération a été pratiquée de bonne heure à Carthage et à Motyé; le rite de l'inhumation ne l'emporte qu'à partir du ^{vi}^e siècle. Il n'y a pas lieu d'en tirer des conclusions pour les usages en Orient; on y trouvera simplement un exemple d'adaptation des commerçants phéniciens aux usages locaux. Nous savions déjà par Hérodote qu'au contact des Grecs, ils ne pratiquaient plus la circoncision.

On voit par ces détails que la nouvelle étude sur la civilisation carthaginoise déborde le cadre de l'Afrique du Nord; elle y gagne une ampleur remarquable et le lecteur en tire un plus grand profit.

René DUSSAUD.

F. MACLER. — Le texte arménien de l'Évangile d'après Matthieu et Marc. LXXII-647 p. in-8. — Paris, Imprimerie nationale, 1919.

Cet ouvrage témoigne d'un travail énorme, conduit avec une admirable patience et beaucoup de soin. On ne peut pas, dès l'abord, ne point reconnaître le mérite d'un tel labeur, mais on échappe

difficilement à l'impression qu'il est, par rapport au résultat final qu'il a porté, vraiment excessif. Et, d'autre part, on regrette qu'il n'ait pas été moins uniformément appliqué au détail d'une minutieuse enquête d'érudition, et qu'il laisse de côté presque tout de la synthèse qui fait véritablement un livre et qui affirme la personnalité d'un savant. On le consultera, on ne le lira guère et il ne rendra ainsi que la moitié des services qu'on aurait pu attendre de lui.

Le problème qu'il pose et que, d'ailleurs, il résout à notre satisfaction, c'est celui de l'origine de cette traduction arménienne. On croit assez généralement qu'elle procède d'un original syriaque et cette conviction, dont les relations de l'Eglise arménienne avec Edesse et Nisibe appuient d'abord la vraisemblance, trouve son point de départ dans les affirmations de Moïse de Khoren, auquel les modernes ont trop souvent fait confiance. En réalité, la tradition arménienne ancienne rapporte unanimement la version à un original grec et c'est à elle que l'enquête de M. Macler donne raison. Voici quelle est l'économie générale de sa démonstration, claire, probante et surabondante : Dans une première partie, il choisit le texte arménien sur lequel il va opérer ; dans une seconde, il compare ce texte avec le grec et le syriaque ; il conclut en faveur du grec et il fixe au ^{vi}^e siècle la date de la traduction, qui fut faite sur un ms. du *texte occidental*.

Avant de procéder au classement des manuscrits, M. Macler commence par écarter, pour plus de sûreté, tous ceux qui ne sont pas rigoureusement datés. Il répartit les autres en deux groupes, dont il désigne le premier par *Z*. C'est la lettre initiale du nom de Zohrah, auteur d'une édition de l'Evangile arménien donnée à Venise en 1805. et le second par *Mq*. Les mss. de ce second groupe présentent entre eux de sérieuses divergences et ils s'éloignent plus encore de ceux du groupe *Z*. lesquels, au contraire, se ressemblent beaucoup. — Plus de 300 pages sont employées à la comparaison de ces mss. divers, à l'étude de leurs variantes, de leurs négligences, de leurs particularités grammaticales et orthographiques. La conclusion, c'est que les bons mss. sont ceux du groupe *Z* et qu'ils semblent tous provenir d'un même archétype ; les autres doivent leurs plus importantes variantes à l'influence des textes grecs sur lesquels ils ont été révisés. Pour arriver à ces résultats, M. Macler a pris beaucoup de peine et on lui aurait pardonné d'en prendre moins, de nous

faire grâce d'un plus grand nombre de particularités qui se répètent et d'en remplacer l'interminable kyrielle par une classification méthodique qui nous eût donné une bonne idée de l'ensemble, sans nous éparpiller à ce point dans le détail de chacun des deux Évangiles, considéré chapitre par chapitre et verset par verset.

La plupart des variantes signalées n'ont par elles-mêmes qu'une importance restreinte; elles peuvent intéresser la lettre du texte, mais elles n'intéressent que rarement l'exégèse proprement dite et le sens général. Il ne faut leur demander — quand on peut leur demander quelque chose qui ne soit pas limité à l'établissement du texte arménien — qu'un témoignage sur l'état du texte grec dont elles dérivent et dont elles reproduisent les incertitudes. D'ailleurs il reste un certain nombre de ces variantes qui nous paraissent actuellement déconcertantes; nous ne voyons pas à quoi elles se rattachent. Mais que ne pouvons-nous pas redouter de l'initiative des copistes qui ne se faisaient point scrupule de corriger dans leur sens ce qu'ils entendaient mal!

Etant donc admis que c'est le groupe Z qui nous donne le meilleur texte, M. Macler aborde l'objet principal de sa recherche, qui est de savoir, si c'est du grec ou du syriaque que procédait l'archétype arménien. Il écarte d'abord l'hypothèse d'une version faite sur le latin, puis il étudie son texte arménien dans son rapport d'accord et de désaccord avec le syriaque, avec la Péchitto et avec le vieux syriaque (*Syrus sinaïticus* et version de Cureton). L'accord se marque surtout avec la Péchitto, dont il ne faut pas oublier qu'elle a été traduite et révisée sur un texte grec; hormis cette coïncidence explicable, ce sont les désaccords qui s'imposent généralement. Tout au contraire, « en principe, dans l'état actuel des textes, l'évangile arménien semble *calqué* sur le grec » (p. 403), et la preuve décisive qu'il en vient en effet, c'est qu'il présente des contresens que le grec seul peut expliquer: par exemple, confusion de η = *ou* et de η = *laquelle* de ω = *étant* et de ω = *desquels*, etc. La démonstration ne laisse pas de doute et n'a d'autre défaut que d'être encore surabondante et de nous éterniser sur des observations de détails dont une synthèse nous aurait largement suffi. Je ne puis pas m'empêcher de regretter qu'il ait fallu tout ce gros effort pour aboutir à cette simple affirmation; L'archétype de Z sort du grec et non pas du syriaque. Je suis content de tenir cette assurance et

j'en comprends la portée générale, mais je ne me l'exagère pas et je crois qu'elle pouvait se payer moins cher.

Le dernier chapitre du livre (p. 569 et ss.) est de tous le plus important pour l'exégète, parce que l'auteur y cherche « à quel type de manuscrits grecs se rattache le texte arménien ». Sa conclusion est du plus haut intérêt, en ce qu'elle constate les analogies frappantes du texte arménien, du texte du codex Bezae (D de Tischendorf) et de celui des Evangiles de Koridethi (Θ 038 de Gregory), c'est-à-dire du *texte occidental*. La traduction arménienne ne reproduit tout à fait ni D ni Θ 038, mais elle se place pour ainsi dire entre les deux, comme l'Arménie elle-même se trouve entre Koridethi (au nord d'Erzeroum) et la Syrie. Voilà donc un témoignage nouveau et considérable en faveur de la bonne réputation en Orient de ce *texte occidental* (du reste probablement Syrien d'origine), que D nous donne sous une forme souvent incorrecte, mais dont les leçons, en face de celles de l'*Alexandrinus*, du *Vaticanus* et de tous les grands témoins du *texte oriental*, prennent une importance croissante à mesure qu'on les étudie mieux. C'est dans cette conclusion que réside, du point de vue exégétique général, l'intérêt principal du livre de M. Macler et elle me fait regretter vivement que son enquête n'ait point porté également sur l'Evangile de Luc, dont les leçons originales en D sont spécialement suggestives. Pour *Mt.* et *Mc.* le copieux catalogue de variantes qui forme le principal de nos 644 p. s'offrira aux exégètes qui ne savent pas l'arménien comme un répertoire de leçons, souvent intéressantes et que la comparaison avec celles de D pourra rendre profitables en mainte occasion.

Ch. GUIGNEBERT.

J. LAURENT. — **L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886** (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. cxvii). In-8 de xii-398 p. Paris, 1919.

Ramsay dans une étude intitulée *The geographical conditions determining history and religion in Asia Minor* (The Geographical Journal, septembre 1902) a dit fort justement que l'histoire de l'Asie Mineure est pleine de variété, de vicissitudes, d'échanges

rapides de populations. Elle a été un terrain de combat où se sont heurtées les forces venant de l'est et de l'ouest. Après avoir été grecque, puis romaine, elle devint byzantine; et à partir du **vii^e** siècle les empereurs de Constantinople et les Musulmans se la disputèrent. Au **xi^e** siècle elle tomba presque tout entière au pouvoir des Turcs Seldjoucides, fondateurs de l'empire de Roum. L'histoire de l'Arménie, que M. Laurent a entrepris de présenter dans son ensemble, est remplie des mêmes vicissitudes. Comme l'Anatolie, l'Arménie fut menacée par les ambitions et les violences des Grecs, des Arabes, des Croisés et des Turcs. Dans ce volume l'auteur a voulu préciser la vie et le rôle de l'Arménie, entre Byzance et le Califat, depuis la conquête arabe jusqu'à la restauration de la monarchie arménienne en 885-886. Il étudie d'abord les conditions matérielles et les institutions autonomes et nationales de l'Arménie arabe jusqu'en 867.

Les Arabes laissèrent aux Arméniens leur existence nationale et leurs institutions politiques. Ce peuple conquis conserva ainsi la propriété du sol, ses institutions féodales, ses libertés religieuses, c'est-à-dire, avec les éléments essentiels de sa nationalité, la force nécessaire pour la défendre contre l'oppression. L'Arménien était profondément attaché à son sol fertile et à son sous-sol riche en mines. De ces produits naturels il alimentait diverses industries, celle des étoffes, des tapis, des armes. Par sa situation géographique l'Arménie était un lieu d'échange international; riche de ces productions et de ce commerce le pays était florissant. L'organisation féodale embrassait toute la population, sauf les bourgeois des villes et les membres de l'église nationale. Le reste des habitants était classé et enserré dans les divers degrés de la hiérarchie féodale. Les principautés multiples, qui subsistèrent à travers les siècles, se transmettaient directement comme une propriété, sans intervention du pouvoir et sans nouvelle investiture. Pour ces Arméniens, depuis si longtemps maîtres absolus de leurs domaines, le véritable patriotisme n'existait pas; ils n'avaient pas la notion d'un état arménien. Aussi ce morcellement féodal livra-t-il le pays sans défense à ses voisins, Byzantins et Arabes. Malgré leur particularisme, ces féodaux arméniens avaient, cependant, comme tous leurs compatriotes, un vif sentiment de leur unité nationale. Ils se sentaient liés par leur organisation religieuse. La religion était le signe et le sou-

tion de l'unité nationale. L'église se confondait avec la patrie, et cette église, les Arméniens l'avaient voulu pleinement indépendante, n'acceptant pas la hiérarchie de l'église universelle. Entre les Grecs et les Arméniens il y eut de nombreuses discussions sur le culte et sur le dogme. La principale querelle porta sur la formule adoptée par le concile de Chalcédoine pour définir la dualité des natures dans la personne du Christ. Les Arméniens la rejetèrent et avec elle le concile. Ce sentiment religieux contribua à sauver leur existence politique.

Entre les Arméniens et les Arabes il y avait de multiples griefs réciproques. La levée des impôts avait entretenu des hostilités sans cesse renaissantes. Les forces arabes, établies en pays arménien, n'étaient point parvenues à le dompter. Elles n'avaient réussi qu'à gêner les Arméniens, à les exaspérer; elles avaient réprimé les révoltes successives des féodaux sans avoir pu les empêcher d'en préparer de nouvelles. Entre Grecs et Arméniens les rapports n'étaient guère meilleurs. Byzance, qui voulait conquérir l'Arménie arabe, s'était heurtée à la résistance des Arméniens, résolus à éviter la domination grecque, dont ils redoutaient l'absolutisme politique et religieux. Les Arméniens avaient donc peu ou mal servi Byzance. En retour celle-ci avait taxé les Arméniens de mauvaise foi et de trahison en invoquant la solidarité qui les liait devant le péril arabe. Par haine de Byzance les Arméniens n'ont pas voulu travailler avec elle à la défaite des Arabes sous le règne de l'empereur Basile le Macédonien. Jamais une attaque commune contre l'Islam n'avait plus de chance de réussir, à cause de la décadence rapide du califat. Les divisions intestines et l'anarchie politique rongeaient l'empire arabe. Depuis 867 l'empire byzantin était dirigé par Basile I^{er}. Celui-ci refoule les Arabes dans le Taurus et sur l'Euphrate occidental. Pendant ce temps les Arméniens se tiennent à l'écart de la lutte. Ils ne combattent ni pour le calife ni pour l'empereur, redoutant pour leur autonomie la victoire d'un des deux empires.

Sous le règne de Basile I^{er} (867-886) une heureuse époque s'ouvre pour les Arméniens. Ménagés par le calife, qui nommait les gouverneurs de leur choix, sollicités par l'empereur, ils purent vivre à peu près à leur guise, augmenter leurs forces et accroître leurs libertés. L'unité et l'indépendance de l'Arménie auraient pu sortir de

cette situation si Grecs et Arabes n'avaient pas trouvé d'actifs auxiliaires dans les féodaux arméniens. Ceux-ci favorisèrent les intrigues nouées par les Byzantins et les Arabes pour empêcher le prince Achot Bagratouni d'unir l'Arménie. Achot reçut bien du calife et du basileus une couronne royale; il obtint des Arabes et des Grecs l'achat de son amitié par un surcroît de prestige et d'honneur. Mais le nouveau titre conféré à son chef ne marqua point pour l'Arménie un réel progrès vers son indépendance et vers son unité. Ainsi l'élévation d'Achot à la dignité royale en 885-886 n'apporta pas de modification sensible à ses rapports avec les Arabes, avec Byzance et avec ses compatriotes. Ce titre ne changeait rien à ses devoirs envers le calife dont il restait le vassal, le tributaire et le sujet. A Byzance son couronnement parut de si mince importance que les historiens grecs ne l'ont même pas signalé. Les féodaux arméniens rendirent sans difficulté les honneurs royaux à Achot, mais ils ne lui sacrifièrent ni leur liberté ni leur autonomie. La restauration royale de 885-886 laissa intacte l'anarchie féodale. Byzance avait, en somme, préservé l'Arménie d'une complète sujétion aux Arabes. Les victoires de Byzance, en accentuant l'impuissance du califat, assurèrent à l'Arménie la liberté intérieure et la prospérité dont elle jouit pendant quelques années.

On lit avec grand intérêt l'histoire de ces faits, si mal connue, souvent déformée, dispersée dans un grand nombre de sources grecques, arméniennes, syriennes, persanes, arabes et dans les histoires de Byzance et de l'Islam. M. Laurent a eu l'heureuse idée de réunir ces faits et de les grouper, pour en présenter un tableau d'ensemble.

Le volume se termine par des appendices importants qui ont pour objet : les dénominations de l'Arménie, les questions relatives à l'Église arménienne : autonomie du patriarcat arménien, négociations religieuses entre Photius et les Arméniens, les principautés arabes d'Arménie : la révolte de Babek, Ishak de Tiflis, les émirs de Manzikert, les émirs d'Arzen, les Chabanides, la chronologie et la généalogie des chefs indigènes de l'Arménie arabe du VII^e au IX^e siècle, des gouverneurs arabes d'Arménie jusqu'en 886, des Bagratounis, des Siounis, des Ardzrounis, des émirs Chabanides. On trouvera aussi des notes bibliographiques sur la Géorgie, des tables bibliographique, chronologique, alphabétique, et une carte de l'Arménie et des pays limitrophes au IX^e siècle. J. EBERSOLT.

J. LAURENT. — **Byzance et les Turcs Seldjoucides en Asie Occidentale jusqu'en 1081** (*Annales de l'Est*, 28^e année, fascicule 2). In-8 de 140 p. avec une carte hors texte, 1914-1919.

Comme l'avait remarqué Ramsay, l'Asie Mineure forme un trait d'union entre l'Asie et l'Europe. Le Caucase et la mer Caspienne formant une barrière au nord, les migrations de peuples entre l'Asie et l'Europe devaient se faire par les routes d'Anatolie. Les Turcs achevèrent ce que les Arabes n'avaient pu faire. De 1047 à 1049, l'Arménie byzantine subit d'abord leurs ravages continus, des montagnes de la Perse à celles de Trébizonde. Pourtant ils s'étaient retirés à chacune de leurs fructueuses opérations, soucieux de mettre au plus vite à l'abri leur butin et leurs prisonniers. Avant 1071 ils n'avaient pas cherché à se maintenir en Anatolie; ils ravageaient l'Empire byzantin sans l'entamer.

Dans ce second volume M. Laurent étudie d'abord comment l'Empire grec résista aux Seldjoucides. Dans les commandements de la frontière orientale, Byzance envoya pendant longtemps ses meilleures troupes et y accumula parfois toutes ses forces disponibles. Elle ne cessa pas de confier ces postes importants à des hommes de valeur, Grecs, Arméniens ou Ibères. Mais de 1025 à 1057 Byzance n'eut que des empereurs vieux, malades, ou dominés par des femmes futiles. Les révoltes continuelles affaiblissent le gouvernement; les forces militaires sont en pleine décadence. La faiblesse de l'armée aboutit en 1071 à la défaite de Romain Diogène à Manzikert, où l'armée byzantine fut dispersée par les Turcs.

Les Arméniens se réjouirent des succès des Seldjoucides. La perte d'Ani, enlevée aux Grecs par les Turcs en 1064, paraît avoir été consommée avec la connivence des Arméniens. Kakig, l'ex-roi d'Ani, se révolte contre les Grecs après la chute de Romain Diogène et travaille au succès des Turcs contre l'Empire. Ceux-ci, affranchis d'une résistance byzantine sérieuse, puis amenés par Byzance même, comme mercenaires, jusque dans les parties occidentales du pays, eurent vite fait de couvrir l'Asie-Mineure jusqu'à la mer, jusqu'en face de la capitale, de leurs hordes dévastatrices. Deux ans après leur victoire de Manzikert, au fond de l'Arménie, on les signale sur tous les points. Ils dévastent et ruinent l'Anatolie sans la conquérir, comme des pillards errants et indisciplinés. A l'avène-

ment d'Alexis Comnène, en 1081, une partie des bandes turques était en possession des villes de la côte, en face de Byzance. En peu d'années les Turcs avaient totalement ruiné le pays. On imagine difficilement ruine plus complète que celle qu'ils laissèrent derrière eux. De tout ce qu'ils pouvaient atteindre rien ne demeurerait en vie : champs dévastés, arbres coupés, cadavres mutilés, campagne déserte, villes épouvantées et affamées. Dans ces conditions, le pays s'était vidé d'habitants. La population disparut devant les Turcs ; elle s'enfuit ; elle s'enferma dans les villes ou elle reflua vers les montagnes.

Dix ans avaient donc suffi, à partir de 1071, pour amener les Turcs des sources de l'Euphrate, vers Manzikert, jusqu'aux rives de l'Hellespont et du Bosphore, où ils étaient établis vers 1081. Cependant ils n'étaient pas encore à cette date les maîtres incontestés de l'Asie-Mineure. Alexis Comnène aurait pu refouler les Turcs. Mais les Normands d'Italie ne lui laissèrent ni le loisir ni les moyens de s'y consacrer à temps.

Ainsi M. Laurent donne dans cette seconde publication le récit d'une des pages les plus dramatiques de l'histoire de l'Anatolie. On lira aussi avec grand intérêt les détails concernant la poussée de ces populations nomades, attirées vers une civilisation plus raffinée, et incapables de s'assimiler des mœurs nouvelles. Ces événements, qui paraissent si éloignés, ont encore aujourd'hui des répercussions. Les Osmanlis, en s'établissant en Europe, ont achevé ce que n'avaient pu faire ni les Arabes ni les Seldjoucides.

Une carte, intitulée Byzance et les Turcs jusqu'en 1081, permet de suivre ces événements ; des tables facilitent aussi le maniement du livre.

Dans les deux volumes de M. Laurent les sources arméniennes, syriennes, arabes et persanes, qui sont beaucoup plus nombreuses que les sources grecques, sont utilisées d'après les traductions. On peut regretter que l'*Alexiade* d'Anne Comnène soit citée d'après l'édition de Bonn et non d'après celle de A. Reifferscheid, Leipzig, 1884. On ne voit mentionné ni dans l'un ni dans l'autre ouvrage le volume de K. Dieterich, *Byzantinische Quellen zur Länder und Völkerkunde*, Leipzig, 1912, qu'il eut été très utile de consulter.

J. EBERSOT.

HENRI MASSÉ. — **Essai sur le poète Saadi.** — Paris, Geuthner, 1919, in-8, 271-LXVII p.

L'on ne saurait dire de Saadi qu'il était inconnu en Europe, puisque M. Massé, dans l'importante bibliographie qui accompagne son ouvrage, ne compte pas moins de cinquante-quatre traductions du seul Goulistân, presque toutes en langues européennes, depuis 1634 jusqu'en 1913. Rare et précieux privilège — alors que des poètes de l'envergure de Jalâl ed-Dîn Roumi en sont encore à attendre leur première traduction complète — et grâce auquel Saadi dut de voir passer son nom jusque dans le grand public français. Mais celui-ci le connaît d'ordinaire d'une manière très superficielle ; et le livre de M. Massé, qui s'adresse à la fois au public lettré et aux spécialistes, rend donc un éminent service aux études persanes, en traçant une figure plus exacte de ce poète moraliste et, dans une certaine mesure, théologien mystique.

Ce livre témoigne d'une initiative hardie. Il pouvait paraître téméraire d'appliquer à un poète persan du XIII^e siècle, si différent de nous à tous égards, les mêmes procédés de critique littéraire que l'on applique aux poètes européens modernes. Dans cette tentative M. Massé a pleinement réussi ; il ouvre ainsi une voie nouvelle qui pourra être fructueusement suivie pour l'étude d'autres poètes orientaux. Mais on ne doit pas se dissimuler que la tâche sera ardue ; car, en général, nous savons très peu de chose sur la vie de ces poètes ; et leurs œuvres, au texte peu sûr, ont été souvent rassemblées après leur mort de façon tout à fait arbitraire : c'est le cas pour Saadi, si l'on excepte ses grands recueils, Goulistân, Boustân, Çahib-Nameh. L'on est ainsi privé d'un élément d'information capital, l'ordre chronologique des œuvres, qui seul permet de suivre l'évolution psychologique du poète : lacune particulièrement regrettable lorsqu'il s'agit d'un poète philosophe, et à laquelle, la plupart du temps, il serait dangereux de remédier par de trop subtiles suppositions.

Ecrire la vie de Saadi n'est pas facile. Nous ne connaissons même pas, sinon par conjectures, la date de sa naissance et celle de sa mort. Et si nous savons qu'il fut un grand voyageur, ses biographes les plus renseignés — encore sont-ils d'une rare indigence — Dawlatchah ou Djami', ne nous donnent sur ses voyages que des indications peu précises et peu sûres : on en est donc réduit à inter-

prêter les trop rares allusions que Saadi fait dans le cours de ses ouvrages à ses aventures passées. Encore doit-on les soumettre à une critique assez serrée. M. Massé a tenté, dans la première partie de son étude, de reconstituer la vie de Saadi avec ces matériaux fragiles. Il les a mis en œuvre avec une sagacité parfois un peu subtile, et a réussi à présenter une biographie sinon absolument certaine, — il n'aurait garde de s'en flatter lui-même — du moins fort vraisemblable.

Saadi naquit à Chirâz, la capitale du Fars, l'année 1181 (580 hég.), et mourut dans cette même ville fort âgé, peut-être centenaire, après une existence remplie d'événements. Il sortait d'une famille modeste ; son père était au service du prince de Chirâz Sa'd ibn Za'gi, auquel le futur poète dut beaucoup aussi : d'où vraisemblablement son nom, ou plutôt son surnom, de Saadi (Sa'di). Il paraît avoir perdu ses parents de bonne heure, et jeune, étudiant d'esprit précoce, avoir été envoyé, par la faveur du prince Sa'd, à la fameuse médersa Nizâmiyah de Baghdâd.

Les biographes de Saadi, aimant la symétrie comme tous les Orientaux, divisent à partir de ce moment la vie du poète en trois périodes de trente années chacune : années d'études, années de voyages et années de vieillesse. Division bien factice : M. Massé qui, pour la commodité de l'exposition, conserve ce cadre, doit placer parmi les années d'études un certain nombre de voyages d'assez longue durée, puisqu'au cours de l'un d'eux, Saadi eut le temps d'être pris par les Chrétiens en Syrie, de travailler comme esclave à leurs travaux de fortification, d'être racheté, et de contracter mariage à Damas ; ces premiers voyages le conduisirent depuis la Méditerranée jusqu'à Kachgar. Il est certain cependant qu'il fit un long séjour à la Nizâmiyah, d'abord comme simple étudiant, puis comme répétiteur — si l'on ose employer ici ce mot — de professeurs célèbres, parmi lesquels le grand mystique Sohrawardi : ce séjour, et les leçons de ce maître surtout semblent avoir dirigé vers le coufisme un esprit qui y était naturellement assez peu enclin.

Viennent ensuite les années de voyages. Ici, nous sommes en pleine incertitude ; tâche difficile que de remettre un peu d'ordre dans ce chaos, et non-seulement énumérer, d'après ses propres indications, les régions que Saadi visita, mais encore essayer de reconstituer la chronologie de ces voyages. Deux conditions sont néces-

saires pour entreprendre un tel travail : une grande connaissance de l'état de l'Orient en ces temps troublés par l'invasion moghole, et une grande confiance dans la véracité de Saadi. Or, celle-ci fut fréquemment mise en doute : M. Massé, lui, fait volontiers crédit au poète ; nous n'avons, après tout, généralement pas plus de raisons de douter que de croire. Ce principe une fois admis, avec toutes les réserves qu'il comporte, et que l'auteur est le premier à formuler, nous suivrons très volontiers Saadi d'abord aux Indes, où dans le Goudjérate il dévoile l'imposture des prêtres au service de la fameuse idole de Soumnath, histoire où Barbier de Meynard voyait une simple rodomontade, et qui est peut-être seulement embellie. Nous le retrouvons ensuite dans l'Yémen, où, après un court séjour en Ethiopie, il se fixa pour quelque temps à Sanaa, s'y maria et perdit un enfant. Reprenant sa route, il se rendit dans le Hedjâz, où il avait vraisemblablement déjà fait plusieurs fois le pèlerinage. De là, il passa en Egypte, et poussa, semble-t-il, jusqu'au Maghrib : du moins, il parle à deux reprises d'un séjour qu'il fit dans ce pays. A Tunis, où régnaient les Hafsides ? se demande son biographe : la chose, si elle n'est pas certaine, est plausible. Il revint vers la Syrie, séjourna à Damas, et après quelques détours, reprit enfin la route de Chirâz, où il revint chargé d'ans — près de soixante-dix — et aussi d'un renom, qui, dès son séjour à Baghdâd, avait commencé à s'attacher à lui.

A cette époque, les princes de Chirâz avaient dû reconnaître la suprématie des moghols ; mais sous la forte administration de ce peuple on pouvait vivre en paix. Saadi sut trouver, aux portes de sa ville natale, une calme retraite pour sa vieillesse. A la cour même des souverains moghols, il avait de puissants protecteurs, les frères Jouwaïni ; sa renommée se répandait au loin ; de son vivant, il connaissait la gloire, et cette gloire même assurait sa sécurité. Ce furent de fécondes années. Entre autres poèmes, il rédigeait coup sur coup le Boustân et le Goulistân, ses recueils les plus célèbres, et les plus dignes de l'être ; et, peu d'années après, le Çahib-Nameh, livre de morale et de politique, adressé à Chams ed-Dîn Jouwaïni, son ami, ministre du prince moghol.

Ce sont là les œuvres principales du poète, celles auxquelles M. Massé a le plus souvent recours pour étudier dans Saadi l'« artiste » et le « penseur », c'est-à-dire sa technique et son inspiration.

Celle-ci surtout nous intéresse ici : ce sont les conceptions morales et philosophiques de Saadi.

Car, beaucoup plus qu'un poète, celui-ci fut un moraliste. Certes on peut trouver dans son œuvre quelques élans lyriques d'une belle, envolée, mais ils ne durent point; quelque aimable description, mais une réflexion l'arrête vite. M. Massé l'a bien mis en lumière : Saadi est avant tout un conteur moral; et sa morale est celle du juste milieu; elle a pour fondement principal un solide bon sens, très fin parfois, et parfois aussi très prosaïque.

Comment concilier ces tendances avec le mysticisme, dont le souffle puissant traverse à bien des reprises l'œuvre de Saadi? Car il fut lui aussi un adepte des doctrines çoufites alors si répandues; et il s'en fait gloire. Mais malgré une très réelle dévotion, dont le poète fit preuve, semble-t-il, depuis sa plus tendre enfance, malgré un amour profondément senti pour l'Auteur de toutes choses, son mysticisme paraît être le résultat de circonstances extérieures bien plutôt que de son tempérament. Il était né à une époque où le souvenir de Ghazâli dominait la pensée musulmane; il passa de longues années dans une médersa de Baghdâd tout imprégnée de doctrines mystiques, et surtout il y trouva pour maître le grand mystique Sohrawardi (1145-1234), personnage de premier plan, fondateur d'un ordre de derviches, et qui, de son vivant même, avait la réputation de faire des miracles et passait pour un saint. Or, à en croire Saadi, il vécut dans l'intimité de ce maître, qui semble avoir exercé sur lui un ascendant personnel considérable. Dans ces conditions, il était fatal que Saadi fût gagné au çoufisme.

Mais si dans la littérature persane le mysticisme a inspiré d'admirables poèmes, ce n'est guère chez Saadi qu'il les faut chercher. Quelle différence entre lui et quelques-uns de ses compatriotes, Farid ed-Dîn 'Attâr, ou surtout Jalâl ed-Dîn Roumi, son contemporain! Du vrai mystique, il n'a ni l'esprit, ni le caractère. Dans ses élans les plus passionnés, il reste toujours un peu guindé; plus il s'élève, et moins on le sent à l'aise; il ne tarde jamais à reprendre pied sur terre. « La flamme intérieure lui manque, cette flamme qui entraîne Jalâl ed-Dîn au-delà des bornes du raisonnement pour le perdre dans l'océan de l'enthousiasme. Saadi, en religion comme ailleurs, cherche avant tout à donner des conseils; en lui l'éthique et la didactique l'emportent sur la mystique : il ne peut, semble-

t-il, considérer la vie religieuse comme une fin en soi, mais seulement comme une sorte de complément indispensable de la vie sociale... Loin de recommander, comme les vrais çoufis, l'anéantissement de l'être en son Créateur, il s'efforce de trouver dans la religion même un motif d'agir (p. 181)... Sur bien d'autres points encore, il se sépare nettement des mystiques : il attache une importance primordiale à la bonne renommée pour laquelle un Jalâl ed-Din ne témoigne que du dédain ; il admet l'amour humain qu'un Attâr rejette avec dégoût ; il ne va pas jusqu'à mépriser totalement la richesse, à l'exemple de tous les çoufis ; alors qu'Attâr s'écrie : « L'inaction est le terme de toute vie spirituelle », Saadi exhorte ses lecteurs à toute autre chose qu'à la vie contemplative ; il rejette l'ascétisme... Le çoufisme ne lui sert qu'à spiritualiser les idées morales suggérées par son expérience ; il le considère donc, non comme une fin, mais comme un moyen de perfectionner ses contemporains » (p. 194-195).

On ne saurait mieux définir le caractère du çoufisme de Saadi. On serait tenté de voir en lui une sorte de vulgarisateur : son mysticisme est à la portée de tout le monde. Quant aux idées morales qu'il « spiritualise », les plus élevées sont assez banales : « Opprimé, supporte avec résignation la tyrannie du plus fort ; la force sera plus tard de ton côté. Par ton courage, montre-toi supérieur à la violence ; l'énergie morale l'emporte toujours sur la force brutale. » Le plus souvent, il prêche une sorte d'épicurisme facile. M. Massé songe souvent à Horace, en parlant de Saadi : mais celui-ci est plus dogmatique. — Le secret du bonheur, c'est la modération dans les désirs : il faut se contenter de ce que l'on a ; mais il faut se garder d'en faire fi. Morale aisée à suivre pour des honnêtes gens qui ne seraient pas des exaltés ; au demeurant fort recommandable, quand Saadi ne pousse pas trop loin le bon sens et l'opportunité. Or cela lui arrive parfois, surtout lorsqu'il se mêle de politique : car il se pique de donner des leçons aux rois, et à leurs serviteurs. A ceux-ci, il recommande d'être toujours de l'avis du prince ; et quand il s'adresse au monarque, il en arrive à des conseils d'un bon sens machiavélique — et bien oriental : « Frappe la tête du serpent par la main de l'ennemi ; si l'ennemi est vainqueur, tu auras tué le serpent, si celui-ci l'emporte, tu seras débarrassé de ton ennemi ». « Prodigue les caresses à ton ennemi comme tu le ferais à ton ami,

en attendant l'occasion de l'écorcher vif. » Certes, l'indulgence est bonne, car elle peut être profitable, si le coupable le mérite; mais, ajoute Saadi, « faire du bien aux méchants est une faute... c'est la même chose que faire du mal aux bons ». Et cela nous mène à cette étrange théorie : tuer un méchant est un acte louable et utile au méchant lui-même, car « quiconque tuera un méchant délivrera les hommes du mal qu'il leur cause, *et le sauvera lui-même du châtiment de Dieu !* » Torquemada n'aurait pas trouvé mieux. Et comme nous sommes loin de la mansuétude un peu hautaine de certains çoufis!

Il se sépare aussi des mystiques — du moins de quelques-uns d'entre eux — par la haute idée qu'il a de sa propre valeur; sa vanité littéraire perce souvent de façon un peu naïve. « Les rois, affirme-t-il, ont plus besoin des conseils des sages, que les sages de la faveur des rois »; et il n'hésite pas à proclamer : « Heureux qui conforme sa conduite aux conseils de Saadi : prospérité du royaume, prudence, sagesse politique, tout est dans ses discours ».

De fait, il eut beaucoup de fidèles, et à toutes les époques : il les devait à la fois au caractère pratique de ses maximes morales, et à la forme qu'il avait su leur donner. M. Massé a minutieusement étudié le caractère de cet art un peu mièvre, mais presque toujours gracieux; il a analysé les procédés poétiques de Saadi, et montré tout ce que son œuvre comporte de fine notation de la vie courante... Mais là-dessus, je n'insisterai pas, car c'est surtout cela qu'en Europe on connaît de Saadi : on ne s'attache point d'ordinaire à pénétrer ses idées; mais on goûte son art. — En Orient, il est resté populaire : sa gloire, depuis tant de siècles, ne s'est pas effacée, et son tombeau, près de Chirâz, est vénéré comme un véritable sanctuaire. Même, on y voit un bassin avec des poissons sacrés. Saadi est devenu presque un saint : est-il plus belle consécration pour un poète musulman?

En somme, M. Massé nous a donné sur Saadi une excellente étude; elle a en outre le mérite d'arriver au moment où le public français semble devoir s'intéresser aux choses de la Perse — autrement que pour y chercher prétexte à bals retentissants. Ce livre ne le décevra pas.

Henri BASSET.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Frederick SCHLEITER. — Religion and culture. a critical survey of Methods of approach to religious phenomena. New-York, Columbia Univ. Press, 1919, in-8 de X-206 p. — L'œuvre de méthodologie religieuse réalisée ici par M. F. Schleiter apparaîtra comme plus négative que positive. Il découvre sous les hypothèses les plus diverses, tentées pour expliquer les faits religieux, des généralisations superficielles, des classifications prématurées. Sa critique sèche et hautaine décèle sans peine, à travers la complexité apparente des théories, leur simplisme et leur insuffisance. Ni la méthode comparative, ni l'interprétation ethnographique, ni la supposition d'un esprit ou d'une puissance magique agissant à travers la nature ne réussissent à rendre compte de la totalité des données religieuses. L'auteur appelle notre attention, par exemple, sur la croyance en la vertu des talismans ou amulettes : croyance qui, selon les travaux de Karutz, n'implique ni l'ubiquité d'un esprit, ni celle d'un mana ; l'efficacité émanative de certaines matières, phosphorescence, fluorescence, etc., l'éclat des pierres précieuses ont conféré à de simples objets, en dépit des théories, une valeur religieuse.

Une leçon de scepticisme se dégage ainsi de ce livre. Une partie positive s'y rencontre cependant. Pour M. Schleiter c'est un caractère — ne disons pas le caractère — des croyances magico-religieuses, que la présomption d'une relation causale entre des événements ou des objets ; mais le mécanisme de cette causalité peut ne pas apparaître à la conscience du sujet (136, 154). Excellente occasion de montrer quelle diversité de processus se trouve subsumée sous le mot vague de causalité, dont on a si étrangement abusé. La connexion entre deux faits ou deux choses, enveloppée dans une croyance religieuse, ne présente guère, en effet, un caractère logique : il suffit qu'elle soit inhérente à la mentalité du milieu ambiant (cultural milieu, p. 161 ; ainsi s'explique le titre, qu'il faut, semble-t-il, comprendre de la façon suivante : corrélation entre la religion et le stade de culture dans une société donnée) pour qu'elle s'impose aux consciences. Entreprendre avec cette conviction, mais en évitant tout esprit de système, l'exploration des faits, qu'on devra, pour longtemps au moins, se contenter de décrire : telle est, aux yeux de M. Schleiter, la seule tâche légitime de l'actuelle science des religions.

P. MARSON-OURSÉL.

A. WAUTIER D'AYGALLIERS. — Les sources du récit de la passion chez Luc, Alençon, A. Coueslant, 1920. — Dans cette étude présentée comme thèse de licence à la faculté de théologie protestante de Paris et dédiée à la mémoire de son ancien maître, Jean Réville, M. Wautier d'Aygalliers apporte une intéressante et utile contribution à la fois à l'analyse des sources de l'histoire de la passion et à l'étude des procédés rédactionnels de Luc. La méthode mise en œuvre par l'auteur repose sur de minutieuses et précises analyses comparatives destinées à mettre en lumière la physionomie propre de chacun des récits évangéliques et à dégager les éléments particuliers qui se trouvent notamment dans celui de Luc. La méthode est lente, elle exige du lecteur une certaine patience car elle ne conduit au but qu'à travers bien des détours et après avoir fait enregistrer une foule d'observations de détail dont plusieurs n'ont pas un intérêt qui apparaisse au premier coup d'œil et dont il n'est pas toujours facile de saisir l'importance relative. Mais cette méthode est sûre, disons même : c'est la seule sûre et M. Wautier la pratique avec une scrupuleuse conscience et une vigilance qui n'est jamais en défaut.

Les conclusions que formule l'auteur paraissent en général solides. On regrette seulement qu'elles n'aient pas été, dans la conclusion, résumées d'une manière plus nette. On a quelque peine à se rendre compte d'un seul coup d'œil des résultats auxquels l'auteur a abouti, du moins dans le domaine historique, car si, dans un dernier chapitre il résume ses conclusions au point de vue de la composition de l'évangile de Luc, il néglige d'en faire autant au point de vue historique et le lecteur qui désire se rendre compte de ce que M. Wautier apporte de nouveau à la solution du problème de l'histoire de la Passion est presque obligé de parcourir tout le livre, la plume à la main.

Le résultat essentiel auquel M. Wautier a été conduit est celui-ci : Il n'y a pas, derrière le récit de la Passion dans l'évangile de Luc, de source particulière. Luc a connu Marc et les sources de Marc; pour le récit de la Passion il n'emprunte rien ou presque rien aux Logia et ce qu'il y a de nouveau dans son récit provient bien plutôt des procédés par lesquels il a mis ses matériaux en œuvre que de l'utilisation de documents nouveaux. Ceci est vrai, en particulier, du fameux épisode d'Hérode. La conclusion, sans doute, n'est pas absolument nouvelle, mais elle est présentée avec ampleur et avec une large connaissance de l'abondante littérature du sujet. C'est une utile contribution à la fixation de la physionomie de Luc écrivain et aussi à la solution du problème de l'histoire de la Passion qui, à tant d'égards, est au centre du développement du christianisme primitif.

Maurice GOGUEL.

M^r Pierre BATIFFOL. — **Leçons sur la messe.** Paris, Gabalda. in-12, 1918, XII-330 p. — Dom Paul CAGIN. — **L'anaphore apostolique et ses témoins.** Paris, Lethielleux, in-12, 1919, XII-383 p. — Prix 7 fr. — Le premier de ces livres, qui se donne pour « une histoire et une explication littérale de la messe romaine », se compose de dix leçons professées à l'Institut catholique de Paris, en 1916. Tous ceux qui s'occupent d'érudition religieuse connaissent le savoir de l'auteur. Lui-même semble poser, dans ce petit livre, comme un maître de la critique. « La méthode historique, dit-il, a pour programme de retrouver la date de chaque chose et de demander la signification des choses à leur origine. » (P. IX.) « Le canon romain n'a d'histoire qu'à partir du IV^e siècle, et la méthode historique ne connaît que l'histoire; que le canon romain ait une préhistoire, c'est clair, mais nous ne la connaissons pas. Et s'il s'agissait de la pressentir, c'est dans la ligne conservatrice indiquée par le pape Innocent III que nous regarderions. » (P. 235.)

D'après l'avant-propos on croirait que l'auteur va d'abord essayer d'établir une très ancienne formule eucharistique romaine, puis tracer des tableaux de ses développements et représenter la messe à diverses époques d'une manière nette et frappante. Au lieu d'adopter cette méthode vivante, il commente le texte de la messe actuelle, en prétendant indiquer l'origine de chaque rite. Ses explications sont une série de notes sèches (malgré des mots onctueux), enchevêtrées, fatigantes et même quelque peu artificieuses. Tout y semble calculé pour l'exaltation d'une tradition que ne justifient pas les documents. « La première messe qui ait été célébrée est la Cène », assure l'auteur. Il paraît vouloir créer des préjugés d'ancienneté, alors même que, manifestement, l'ancienneté est relative. Ainsi, après avoir souvent parlé des premiers papes dans le sens moderne du mot, il dit, incidemment et tardivement (p. 241-242) : « *papa* était anciennement un titre de vénération qui se donnait à tous les évêques » ; « il arriva qu'il n'y eût plus que l'évêque de Rome à porter le titre de pape. » Malgré son érudition, ce livre est un guide moins sûr que l'ouvrage de M^r Duchesne, *Origines du culte chrétien*, et celui d'Edmond Bishop, que M^r Batiffol n'indique qu'incomplètement et pour le critiquer en passant : *Liturgica historica. Papers on the Liturgy and Religious Life of Western Church* (Oxford, 1918).

M^r Batiffol semble aussi traiter de haut un bénédictin de Solesmes, Dom Cagin, qui « croit avoir retrouvé dans la version latine d'une anaphore grecque de provenance vague » un « prétendu canon apostolique ». M^r Batiffol déclare qu'il n'y attache « pas d'intérêt » et renvoie magistralement à une dissertation qu'il a publiée sur ce sujet dans la *Revue biblique*, 1916. Cette dissertation soutient que l'anaphore de Dom Cagin est un apocryphe. Elle appartient à la même famille à laquelle appartient la *Didascalia apostolorum* du III^e siècle, et tant d'autres fictions, œuvres de saintes gens qui enten-

daient régler ou corriger l'usage de leur temps en faisant de leur idéal une loi promulguée par l'autorité la plus haute que l'Église reconnût, l'autorité des apôtres. Cette circonspection prouve une fois de plus que M^{sr} Batiffol est très averti; aussi n'a-t-il sans doute pas complètement tort quand il appelle « soliloques » les études de Dom Cagin.

L'appréciation de M^{sr} Batiffol n'a pas empêché Dom Cagin d'exposer de nouveau sa découverte et ses idées qu'il avait déjà publiées en 1912. Il prétend simplement faire, dans son récent ouvrage, une œuvre de « vulgarisation provisoire ». Cette œuvre de vulgarisation, comme celle de M^{sr} Batiffol, — est assez dure à lire, mais le plus grand malheur de Dom Cagin est de partir de postulats théologiques. Non seulement il admet, comme les théologiens catholiques, l'authenticité des évangiles synoptiques, des épîtres aux Ephésiens et aux Hébreux, mais il croit qu'avant de se séparer pour évangéliser le monde les douze Apôtres ont dû régler la liturgie de la messe, se conformant ainsi à la parole de Jésus : « Faites ceci en mémoire de moi ». Or tout ce que nous savons d'histoire prouve péremptoirement que ce n'est pas ainsi que les choses se sont passées. Dom Cagin pense que pour retrouver l'anaphore apostolique, il n'y a qu'à dégager certaine formule de ses intercalations postérieures. Il s'est livré à ce travail avec une admirable patience et il a dressé un tableau des interpolations de la messe extrêmement intéressant. Mais il n'arrive pas à prouver que sa formule eucharistique fut employée au mémorial célébré par les Apôtres en commun dès les premiers jours. Tous ses efforts ne peuvent écarter le témoignage de *Didachè*. Le texte disséqué par Dom Cagin paraît à M^{sr} Batiffol dater du iv^e siècle. S'il m'est permis d'exprimer une opinion contre ou entre ces deux érudits liturgistes, la formule pourrait bien dater de la fin du second siècle ou du commencement du troisième. Qu'il y ait une « extrême probabilité » que saint Hippolyte y a laissé empreinte, Dom Cagin me paraît l'avoir démontré.

A. HOUTIN.

M^{sr} Albert BATTANDIER. — **Annuaire pontifical catholique**, XXIII^e année, 1920. — Paris, Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard. — In-8°, 832 p. et 144 illustrations. Prix : 18 fr. — Cet annuaire donne des renseignements sur le pape et sa cour, les cardinaux, l'épiscopat du monde entier, les ordres religieux et les missions catholiques. Les érudits y peuvent particulièrement apprécier une liste des noms latins des sièges épiscopaux, des informations sur l'enseignement ecclésiastique à Rome, les commissions pontificales pour les études bibliques, pour la révision de la Vulgate, pour les études historiques. La série de ces volumes forme une encyclopédie ecclésiastique extrêmement précieuse pour l'histoire contemporaine. Il est très souhaitable que l'auteur publie bientôt la table générale qu'il annonce des articles et des illustrations contenus dans les vingt premiers volumes de la collection (1898-1917).

A. HOUTIN,

CHRONIQUE

— Sous le titre : *Un acte de donation de Marduk-zakir-šumi*, M. Fr. Thureau-Dangin (*Revue d'assyriologie*, t. XVI (1919), p. 117-155) publie un texte intéressant gravé sur un remarquable *koudourrou*, témoin de l'art babylonien du milieu du ix^e siècle av. J.-C., entré depuis peu au Louvre, et, en appendice, deux textes importants : un *koudourrou* du Musée de Berlin (appendice I) et un rituel du *kalu* (appendice II) conservé au Musée de Bruxelles.

Le savant assyriologue montre que le *koudourrou* doit être le double d'un acte scellé en argile qui constituait le véritable titre de propriété. Le *koudourrou* était « un objet consacré qui contribuait à donner au lien juridique la force d'un lien religieux. Le caractère religieux est particulièrement manifeste dans les longues imprécations qui forment, sur les *koudourrous*, l'habituelle conclusion du texte juridique ainsi que dans les représentations sculptées qui symbolisent les puissances divines auxquelles les imprécations sont appel. »

Nous signalerons, comme particulièrement intéressante, l'identification du *balag*, instrument de musique dont le *kalu* accompagnait son chant rituel, avec le *tympanum* de grande dimension figuré sur un des fragments d'une stèle de Goudéa, celle du *litissu* avec la timbale instrumentale. Le *halhallatu* qui accompagne la lamentation *ir-šem-ma* serait, comme le *manzu*, un instrument de percussion.

Le rituel du *kalu* conservé au Musée de Bruxelles est l'objet d'une étude approfondie. Ce document, qu'il est recommandé de cacher au profane, est, d'après le texte même, la « réplique d'une tablette de Nippur, écrite et revue conformément à l'original ancien ». C'est « une sorte de résumé de la théologie du *kalu* sous la forme d'une énumération de dieux dont la nature et le rôle sont exprimés par des assimilations à d'autres divinités, par des épithètes ou gloses explicatives ». Les dieux énumérés se répartissent en trois groupes : 1^o la triade ; 2^o les Gémeaux, 3^o les sept enfants d'En-me-šar-ra. Les initiés du *kalu* font rentrer tous les dieux dans un système astrologique fort étroit, les dieux célestes étant aussi considérés comme des dieux infernaux. Il semble que par ce classement les prêtres dits *kalu*, dont la fonction était d'apaiser le cœur des dieux, aient cherché à simplifier leur besogne.

— M. Casanova (*Journal asiatique*), 1919; I, p. 134 et suiv.) tenant, peut-être à juste titre, la ville de Damas pour une fondation arabe, demande à l'arabe le sens du terme *Dimishq ash-Sham*. Si nous signalons ici le résultat de cette recherche, c'est qu'elle se fonde sur des considérations mythiques fort intéressantes et qu'on pourra utiliser même si l'on hésite à comprendre le toponyme en question : « le sang de la blessure de l'infortuné », c'est-à-dire d'Adonis.

— M. Pierre Roussel discute (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1919, p. 237 et suiv.) un curieux édit de Ptolémée Philopator relatif au culte de Dionysos, publié d'après un fragment de papyrus par M. W. Schubart. D'après M. Roussel, Philopator « voulut attribuer une place prépondérante à Dionysos. Pour y parvenir, il ne cherche pas à uniformiser la doctrine, mais il institue un culte officiel du dieu, d'abord en recensant et en organisant le clergé qui le desservira et peut-être, en second lieu, en revisant les titres des sanctuaires privés. » Les termes de l'édit paraissent impliquer le désir de mettre les ministres de Dionysos, dûment reconnus, sur le même pied que les prêtres des dieux égyptiens. Comme complément à ces mesures, il est prescrit de déposer le *hieros logos* et M. R. explique qu'il ne s'agit pas d'instituer un dogme uniforme, mais simplement d'une enquête sur les titres des sanctuaires ; il leur est prescrit de déposer *les archives sacrées* où l'on relate les origines du temple, sa tradition religieuse, notamment les oracles, les apparitions.

— Dans le *Bulletin archéologique du Comité*, 1919, p. clxx et suiv., notre savant collaborateur M. J. Toutain apporte de nouveaux arguments à l'appui de son opinion que les mots *Adonis* (génitif) *Adoni* (datif) qui se lisent sur deux inscriptions découvertes en Tunisie, ne désignent pas le dieu syrien Adonis, mais la grande divinité africaine Saturne, parfois invoquée sous le nom de *Dominus*, traduction du mot punique « Adon ». En même temps, il relève la coutume d'offrir, dans le propre sanctuaire d'un dieu, un édicule ou petite chapelle consacrée à ce même dieu. M. Merlin qui a découvert un pareil édicule, sans doute votif, dans le temple de Baal-Saturne et de Tanit-Cérès à Thuburbo majus, en a rapproché « les stèles de la Ghorfa... où est figuré souvent un temple flanqué de colonnes et surmonté d'un fronton ». « Ce rite, conclut M. Toutain, qui consistait à offrir à la divinité, dans son temple, une petite chapelle ou un édicule, paraît avoir été répandu dans les religions orientales où l'usage des *naïskos*, *naïtia*, était courant ».

— Une inscription de Madaure, en Numidie, a fait l'objet de deux communications de M. Franz Cumont (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1918, p. 312 et 1919, p. 256). Tout en admettant qu'il faut y voir la mention des *cistiferi*, fidèles qui avaient le privilège de porter dans les processions le ciste

mystique, et non celle des *hastiferi*, notre savant collaborateur maintient l'explication qu'il a donnée de ces derniers, à savoir que la confrérie de la Lance était une troupe d'apparat figurant dans les cortèges liturgiques de Bellone et jouant un rôle analogue à celui du collège de *dendrophori* parmi les fidèles de la Magna Mater. Dans le texte de Madaure, le terme de Virtus désigne « la déesse Mâ, vénérée dans les temples célèbres des deux Comane, celles de Cappadoce et du Pont. Lorsque son culte fut introduit à Rome, du temps de Sylla, Mâ fut assimilée à la Bellone italique, et aussi à Virtus, la Vaillance, adorée depuis longtemps avec Honos, l'Honneur militaire. » Date probable, la fin du 1^{er} siècle ou la première moitié du 11^e.

— On possède deux dédicaces d'un gouverneur M. Aurelius Decimus Deo patrio, praesenti numini, Iovi Bazoseno. Ce vocable reste à identifier. « Le numen du Jupiter de Bazosé(?), dit M. Carcopino (*Bulletin archéolog. du Comité*, 1919, p. xxix) restait toujours présent aux côtés de M. Aurelius Decimus, qui adorait en lui le *deus patrius* de sa cité natale. Grâce à la piété de ce gouverneur dévot, ce dieu local a possédé, loin de ses origines, au centre de Lambèse non seulement la statue que portait la base précitée, mais probablement aussi un sanctuaire à la dédicace duquel le fragment qu'elle complète de son libellé pourrait bien avoir appartenu ».

— Rendant compte des recherches effectuées à Dougga par le service des Antiquités de Tunisie, M. Merlin signale (*Bullet. archéol. du Comité*, 1918, p. CLIII et suiv., pl. XXXVII et XXXVIII) une construction en petit appareil, orientée au Sud, comprenant trois chapelles accolées entre elles sans communication entre elles et précédées d'une cour entourée sur ses quatre faces d'un portique. C'est un sanctuaire du type oriental, comme il en existait un bon nombre en Afrique. Une dédicace *Teluri Aug. sac.*, gravée sur un grand linteau, indique que le sanctuaire était consacré à cette divinité. « Le culte de Tellus, dit M. Merlin, représentant la force féconde du sol, a été assez répandu en Afrique et y avait des racines profondes et anciennes dans la population agricole ». Le sanctuaire de Dougga, heureusement préservé par une couche moyenne de cinq mètres de déblais, fut consacré en 261 par une flaminique perpétuelle du nom de *Botria Fortunata*.

— M. Joly a découvert à Madaure, et M. Monceaux a publié d'après la copie de M. Gsell (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1919, p. 142 et suiv.) l'épigramme d'un vétéran chrétien, Caecilius Amilianus, qui s'était retiré à Madaure, où il mourut à quatre-vingt-trois ans dans la foi catholique. Ce texte nous apprend l'existence d'un tombeau commun pour les vétérans qu'on sait avoir été nombreux et dont la cité était fière. Quant à la foi catholique du vieux soldat, le rédacteur y revient avec une insistance caractéristique : *Catholica*

Legi (ligne 7), *adelissima mente* (l. 8), *in pace adelis* (l. 9-10). Cette insistance, tout-à-fait exceptionnelle dans l'épigraphie chrétienne, est habituelle aux épitaphes de Madaure.

R. D.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 24 avril 1920.

La séance est ouverte à 4 heures 1/2. M. Ed. Pottier préside.

Présents : M^{me} E. Lambert, M^{lle} M. Brunot, MM. Pottier, P. Alphandery, Belot, Bémont, H. Berr, P. Boyer, A. Cahen, R. Dussaud, Gaudefroy-Demombynes, Geuthner, P. Girard, Glotz, Goguel, Guignebert, Huet, Kindberg, Mayer-Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Moret, Parodi, Pommier, Théodore Reinach, Sartiaux, Toutain, Van Gennep, Vignon.

Excusés : MM. Barrau-Dihigo, Meillet, Picavet.

Plusieurs membres de l'enseignement notamment, MM. Beaulavon et Moniot, membres du Conseil supérieur de l'instruction publique ont été invités à prendre part à cette séance et ont bien voulu répondre à l'appel du Bureau.

M. H. Berr signale la présence à la séance de M. Antoine Guillard, professeur à l'École polytechnique de Zurich dont il rappelle les beaux travaux historiques. Le Président souhaite la bienvenue à M. Guillard et dit avec quelle satisfaction la Société Ernest Renan verra les savants de Suisse s'intéresser à ses travaux.

M. A. Van Gennep termine sa communication sur l'histoire en France de la méthode ethnographique. Cette troisième partie consacrée à l'étude des principes comparatistes posés par l'abbé Claude Fleury sera publiée avec les deux premières, lues à la précédente séance, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

La parole est donnée à M. G. Belot, pour l'exposé suivant sur le sujet : *Quelle place est-il possible de faire à l'histoire des Religions dans l'Enseignement secondaire ?*

Messieurs,

Votre bureau m'a fait l'honneur de me demander quelle pourrait, suivant moi, être la place de l'histoire des Religions dans l'enseignement secondaire. Je ne pouvais me refuser à essayer de répondre à son invitation, bien que, à vrai dire, je ne me flatte pas de fournir à la question une réponse bien précise ni surtout bien positive. Le problème avait déjà été posé quelques années avant la guerre, et je me souviens qu'alors j'avais dû faire plus d'une réserve.

Ce n'est pas, bien entendu, que je méconnaisse aucunement l'inté-

rét qu'il pourrait y avoir à initier d'une manière moins tardive, et surtout plus générale, les esprits de nos élèves à l'histoire religieuse de l'humanité, et plus particulièrement à celle du Christianisme; mais ce sont des difficultés extrinsèques qui pourraient nous entraver.

Tout le monde ici, quelle que soit la diversité respectée des opinions, est bien convaincu de l'utilité intellectuelle et morale d'une telle initiation. Présenter, fût-ce sous la forme la plus élémentaire, une histoire des religions dans un enseignement secondaire, c'est d'abord, bien entendu, fournir un élément important de cette culture générale, de ces « humanités », qui sont l'objet propre de cet enseignement; mais c'est, plus précisément, réintégrer la fonction religieuse dans le système des fonctions mentales et sociales dont la connaissance et l'intelligence sont l'essentiel de l'histoire. Isoler cette fonction religieuse, comme on le fait trop souvent, ce serait d'abord rendre intelligible une énorme portion des autres éléments de l'histoire humaine. Ni la vie politique ou morale, ni la vie artistique ou littéraire, ni la pensée philosophique [elle-même de chaque temps et de chaque société ne se pourraient comprendre, si l'on faisait abstraction de ce que la religion leur a fourni de matériaux ou leur a donné d'impulsions. Une telle abstraction est donc vraiment impossible à l'historien. Mais en outre, maintenir un tel isolement et détacher la religion du reste des phénomènes humains ne pourrait avoir d'autre effet que de la faire considérer comme une sorte d'anomalie, où les uns verront un scandale, les autres un miracle; deux conclusions aussi fâcheuses l'une que l'autre et qui, d'ailleurs, à certains égards se rejoignent.

Tant, en effet, que l'on a pu tenir pour un principe inébranlable l'hétérogénéité radicale du Christianisme et de toutes les autres religions, tant que cette opposition subsistait à l'état de croyance incontestée ou d'habitude inébranlée, on pouvait espérer que tout discrédit jeté sur ces autres religions rehaussait d'autant la valeur et l'autorité du Christianisme. Il pouvait donc sembler qu'on n'eût rien à craindre, et encore moins à espérer de l'étude des religions primitives ou païennes. Mais la situation a bien changé. L'idée de la continuité et de l'homogénéité de l'histoire humaine a pénétré les esprits; l'étude même des religions non-chrétiennes et des religions élémentaires en particulier, a fait apercevoir entre elles et le Chris-

tianisme soit des analogies fonctionnelles, soit même des faits de parenté et de dérivation tels que tout ce qui apparaîtrait dans les unes comme aberration pure ou comme matière à ironie tournerait sans peine au détriment de l'autre. A isoler l'histoire religieuse on ne voit donc plus ce qu'on pourrait gagner, sinon d'étendre au christianisme un esprit de voltairianisme superficiel et mesquin, selon qui toutes les religions seraient au même titre des inventions arbitraires d'une imagination dérégulée ou des créations machiavéliques d'une politique oppressive.

La cause, à ce point de vue général, semble donc bien entendue. Il reste à savoir dans quelle mesure nous pouvons, acceptant ces prémices, en tirer des conclusions pratiques et pédagogiques sur ce point particulier : que faut-il donc faire à ce sujet dans notre enseignement secondaire ?

..

Une première observation tout modestement pratique me paraît s'imposer : nos programmes sont déjà surchargés ; les doléances à cet égard sont unanimes et énergiques. Et comme l'ancien ne se laisse pas aisément évincer, tandis que les nouveautés se pressent à la porte pour l'enfoncer, comme on ne peut ni empêcher la science de grossir, ni interdire à l'éducateur le désir de faire bénéficier les jeunes générations de ce progrès, ni même, hélas, persuader chaque spécialiste que sa spécialité n'est pas la plus essentielle, comme la pédagogie elle-même, tout en prêchant l'allègement, découvre parfois des nécessités nouvelles ou méconnues (exercices physiques, éducation manuelle, culture artistique), on reste effaré de l'effort qu'on est exposé à demander à une jeunesse dont les forces, dont les heures, dont les années de préparation sont inexorablement limitées.

Je crois donc tout à fait impossible, en tout état de cause, d'ajouter aux programmes, comme un article nouveau, l'histoire des religions. Je pense qu'on me l'accordera sans peine. Mais je veux en donner, au delà de ces raisons tout extérieures, des motifs intrinsèques de quelque portée. — C'est d'abord qu'on aurait, en faisant une place à part à l'histoire des religions, manqué le but que j'ai défini et renouvelé le contre-sens que j'ai dénoncé : on n'aurait pas intégré véritablement la Religion à l'histoire humaine ni à la culture géné-

rale. N'est-ce pas ce qui arrive précisément dans une large mesure, de ces « Cours de Religion » institués dans certains établissements étrangers, et dont nous pouvons voir la tradition maintenue, provisoirement, je l'espère, dans les lycées de nos provinces récupérées. Ils ont pour effet non seulement d'isoler la Religion, mais de séparer les religions en accentuant les différences et les hostilités de sectes; sans assurer la vraie liberté, ils font obstacle à la complète fraternité. D'autre part, dans l'hypothèse où je me place, l'histoire religieuse enseignée séparément, mais à la française, par un spécialiste sans caractère confessionnel ne pourrait qu'accentuer les défiances dont elle est déjà l'objet, même quand on n'y touche qu'accidentellement : et à ce point de vue encore nous serions allés à l'encontre du but.

Il ne pourrait donc être question pratiquement que d'encourager à développer les éléments d'histoire religieuse qui sont ou qui peuvent être incorporés aux programmes existants. Il s'agit, évidemment, surtout des programmes d'histoire et de philosophie.

Dès à présent, il ne faut pas l'oublier, une certaine place est faite à ces éléments. Mention est faite, partout où il est question des peuples anciens, Égyptiens, Juifs, Grecs, Romains, de leur religion, de leurs Dieux, de leurs croyances, de leurs cultes. Sans que je vous importune à parcourir avec vous les programmes d'histoire, je puis rappeler que chacun des grands faits de l'histoire religieuse du christianisme fournit nécessairement aussi l'occasion d'un développement plus ou moins important : débuts du Christianisme, avènement de l'Église avec Constantin, hérésies diverses, réforme et guerres de Religion, politique religieuse de Louis XIV, etc. Seulement, j'ai lieu de croire que non seulement ces notions restent naturellement assez sommaires, mais surtout qu'il ne s'agit guère que de la vie politique de l'Église, et non du contenu et de la portée des idées religieuses elles-mêmes. Je ne crois pas que beaucoup de nos élèves en sortant du Lycée, aient une idée quelque peu précise de ce qui différencie la conception protestante de la conception catholique du Christianisme lui-même, à plus forte raison de ce qui distingue le Calvinisme du Luthéranisme. Si l'on remonte plus haut, l'ignorance est encore plus marquée pour bien des raisons que vous entrevoyez : beaucoup sauraient, au baccalauréat, dire quelque chose d'Homère ou d'Hésiode, qui resteraient absolument cois si

l'on s'aventurait à leur demander ce qu'il y a dans l'Ancien Testament, ou même ce que sont les évangélistes : j'en ai vu qui croyaient l'Évangile écrit en hébreu ou en latin. La plupart, du moins parmi les catholiques, n'ont même jamais dû se poser de telles questions. Il y a en ces matières des ignorances tellement communes qu'elles passent pour ainsi dire inaperçues alors qu'elles devraient paraître stupéfiantes, si l'on ne se rappelait les causes multiples qui ont produit un tel état de choses : on pourrait dire que sur ce point ont convergé les *tabous* de l'orthodoxie ou d'un conservatisme timoré et ceux de la pensée antireligieuse ou de l'indifférentisme.

En ce qui concerne les programmes actuels de philosophie et de morale, ils ne contiennent, explicitement rien qui concerne la Religion ni surtout l'histoire religieuse. Mais il est clair que dans la mesure où le professeur n'aurait pas peur de les aborder, ces questions s'offrent à lui en toutes sortes d'occasions. Il peut en psychologie par exemple avoir à parler des représentations religieuses et des formes de la pensée symbolique dont elles fournissent un si capital exemple ; il peut relier l'étude du sentiment religieux à celle des diverses formes des sentiments supérieurs. En morale il rencontrera des éléments de pensée religieuse à l'origine d'un certain nombre d'idées morales ; interdits, et obligations sanctions, responsabilité, sacrifice, mérite, culte de la collectivité sous l'aspect d'un symbole totémique ou d'une représentation de la divinité, etc. Quelle que soit l'opinion finale du professeur sur les rapports des idées morales et des idées religieuses, il lui est à peu près impossible aujourd'hui d'éviter la question, et dès lors en l'étudiant il ne peut manquer de faire état de certaines données historiques ou sociologiques. Le métaphysicien pourra montrer quelle part les notions à l'origine toutes religieuses et imaginatives d'Ame, de Divinité, de Création ou de Genèse du monde, ont eue dans la formation de nombre de théories philosophiques, auxquelles elles étaient peut-être indispensables comme véhicule et comme substrat primitif. Certaines théories devenues plus tard tout abstraites n'auraient peut-être jamais pu s'exprimer, ni par conséquent, s'élaborer sous leurs formes les plus subtiles, si elles n'avaient pu s'accrocher tout d'abord à des représentations populaires de ce genre. Il suffit d'ouvrir Platon et Aristote pour en avoir le sentiment très net. Il n'est pas jusqu'à la logique qui, par exemple, avec la théorie positiviste des trois états ne puisse donner

matière à quelques indications sur les développements de la pensée religieuse. Enfin, l'étude des auteurs, tels que Platon, Descartes, Spinoza, Pascal, fournit un certain nombre d'amorces analogues, et des plus précieuses.

Ce ne sont donc pas les occasions qui feraient défaut, quel que soit le silence du programme sur ce point. Seulement, il faut reconnaître que ces possibilités sont plus théoriques que réelles. Car d'un côté le temps est trop étroitement mesuré; le programme très chargé, constamment enrichi par les apports nouveaux de la pensée contemporaine, ne laisse guère au professeur la liberté de s'étendre sur les problèmes spéciaux auxquels nous faisons allusion; mais surtout, c'est le point qui me reste à aborder pour conclure, la matière est délicate à manier et nombre de professeurs ne se soucient pas de s'exposer à des reproches ou d'éveiller des susceptibilités qui gêneraient ou compromettraient leur enseignement. Si un Descartes a cru pouvoir user, vis à vis des puissances de la tradition, d'une prudence et d'une réserve qui lui paraissaient être la rançon de sa liberté de pensée philosophique et de recherche scientifique, nos maîtres sont bien excusables aussi de ne pas tenir à s'attirer des « affaires » qui ne seraient pas de nature à maintenir le crédit de leur enseignement.

*
*
*

C'est que, en effet, les difficultés pratiques que peut rencontrer le développement de l'histoire religieuse dans l'enseignement secondaire sont bien peu de chose au prix des difficultés morales. Dès que du moins la tradition chrétienne est en cause, — et n'est-ce pas malgré tout celle qui nous intéresse le plus, — on sait combien les consciences sont chatouilleuses. L'idée même de mettre cette tradition, en la traitant selon les exigences d'une vraie méthode historique, sur le même pied que toutes les autres, alarme nombre de consciences religieuses. Elle sentent plus ou moins confusément que même sans avoir aucun caractère tendancieux, sans prendre aucune allure agressive, l'histoire et l'esprit historique sont, comme le pensait précisément Renan, les forces critiques les plus redoutables. C'est qu'elles agissent d'elles-mêmes sans que celui qui les manie ait à manifester aucune intention, sans que celui qu'on met

en présence des faits ait à se plaindre d'aucune atteinte portée à sa liberté de jugement. On sent un danger et en même temps on n'a personne à qui s'en prendre. C'est pourquoi il y a des chances qu'on s'en prenne à la méthode elle-même et qu'on veuille écarter le risque.

Il ne faut pas méconnaître combien étroitement notre enseignement est surveillé. Il l'est d'abord surtout dans les milieux provinciaux par les parents mêmes de nos élèves. En général ils s'occupent bien peu des études de leurs fils et ne se tiennent que trop à l'écart des professeurs, mais dès qu'il s'agit de la question religieuse, le moindre bruit suffit à les alarmer. Des suspicions, souvent sans le moindre fondement, sont d'ailleurs entretenues à cet égard par les rivaux de l'enseignement universitaire. Il est bien peu de professeurs d'histoire ou de philosophie qui n'ait éprouvé ou risqué de subir quelques ennuis de cet ordre. Je pourrais moi-même, raconter plus d'une petite histoire de ce genre. Il m'en est arrivé presque dans tous les milieux que j'ai traversés, quoique, au bout du compte, on n'ait rien trouvé à me reprocher. C'est donc l'indice de préventions tenaces et d'une surveillance jalouse.

Dans ces conditions nous ne saurions donc user de trop de prudence. j'entends de celle qui est compatible, avec notre conscience et avec nos devoirs d'éducateurs. C'est une question de tact et de méthode. Mais on peut définir l'esprit dans lequel chaque fois que seront touchées les questions d'histoire religieuse, elle devront être présentées.

Il y faudra d'abord, évidemment, apporter toute l'objectivité possible. A un fait bien établi, à un texte sûr, on ne peut chercher aucune querelle. Je sais bien qu'en histoire cette certitude objective est rarement atteinte; que les faits et les textes ne se séparent pas facilement de leur interprétation et des idées auxquelles ils sont connexes; qu'enfin il est à peu près impossible de prouver l'inexistence d'un fait légendaire. A. Comte remarquait lui-même qu'on n'avait jamais prouvé qu'Apollon n'existait pas. D'ailleurs s'attacher à de telles négations ce serait précisément s'exposer à de fâcheux procès de tendances. L'essentiel est simplement d'habituer les esprits à bien sentir la différence entre ce qui est prouvé et ce qui ne l'est pas. La formation des esprits, l'exercice du jugement, n'est-ce pas ce qui doit caractériser notre enseignement secondaire beaucoup

plutôt que la possession de certaines connaissances déterminées et définitives?

Mais cela même m'amène à remarquer une autre direction qu'il me paraît bon de donner aux études dont nous parlons. C'est précisément, par opposition à tout effort de négation, la règle et l'habitude d'insister toujours plutôt sur l'aspect positif des faits ou des idées religieuses. Ces idées vraies ou fausses, ces faits, légendaires ou historiquement prouvés, sont en tout état de cause, des croyances qui ont régné, qui ont agi. Ces croyances sont donc elles-mêmes des faits qui ont leurs causes et qui ont leurs effets. Elles ne sauraient être ni arbitraires dans leurs origines ni indifférentes dans leur action. Si les plus grossières superstitions totémistiques ont eu pour les consciences primitives l'importance et la signification qui viennent d'être si amplement établies, il en est de même de tous les faits de l'histoire religieuse. La valeur sociale et morale de faits aussi généraux que le sacrifice, l'ascétisme, les cérémonies et les épreuves de l'initiation, ne permettent pas de les traiter comme de pures aberrations. Et si l'on examine dans le même esprit, à l'autre extrémité de la gamme religieuse, certaines subtilités des théologies plus raffinées, on trouvera aussi qu'elles comportent des interprétations positives des plus précieuses. Je ne serais pas éloigné de penser, par exemple, si l'on pose le difficile problème de l'éducation morale de l'humanité, de penser que ce sont les théoriciens de la grâce qui, réserve faite de leurs formules, sont arrivés le plus près de la vérité. Ni l'innéité, ni la contrainte extérieure n'expliquent l'acquisition de la moralité. En un sens il faut qu'elle nous vienne du dehors, et pourtant elle n'est moralité que si elle est intérieure; il faut la *revouloir*, mais il faut y être aidé. La grâce est à la fois gratuite et pourtant méritée; car la Société préexiste à chacun de nous et cependant elle ne peut rien pour nous sans notre collaboration.

Voilà un exemple entre bien d'autres de cette méthode à la fois libre et bienveillante, qui s'efforce de ressaisir sous les faits religieux ce qu'ils contiennent de vérité positive et humaine. Méthode autrement efficace pour la culture et la libération des esprits, qu'une négation brutale et sans tact ou que le silence, d'ailleurs presque impossible, de l'indifférence ou de la timidité. En replaçant la Religion sur le terrain de l'humanité, elle permet d'éliminer sans susciter d'inopportunes et d'inefficaces querelles, ce qui est supers-

tion, et de rendre justice aux efforts spontanés, quelquefois sublimes, souvent malheureux, de la conscience religieuse de l'humanité. Si malgré tout la polémique reste nécessaire, comme je le crois, c'est ailleurs, mais ce n'est pas dans l'enseignement secondaire qu'elle peut trouver sa place.

A la suite de cet exposé de la question, *M. Guignebert* fait observer combien il est difficile à un professeur de lycée, si objectif que soit son enseignement, de n'éveiller aucune susceptibilité de la part des parents des élèves ou de la part des représentants des différentes confessions, soit à l'intérieur soit hors de l'établissement où il enseigne. De là vient que certains maîtres, même très sûrement informés des questions religieuses et décidés à ne les traiter que d'un point de vue rigoureusement scientifique, sont retenus par quelque timidité et par la crainte d'incidents pénibles.

M. P. Boyer fait remarquer que plusieurs professeurs d'histoire et de philosophie (*M. P. Boyer* rend particulièrement hommage à *Auguste Burdeau*) ont depuis longtemps attiré l'attention de leurs élèves sur les questions d'histoire des religions et des doctrines. Mais ces très louables exemples ne sauraient rester à l'état de cas isolés : une circulaire ministérielle dont *M. Boyer* souhaite que la rédaction soit confiée à *M. Belot* — pourrait recommander aux professeurs de l'enseignement secondaire de faire connaître à leurs élèves, avec tout le tact nécessaire, les principaux résultats de l'histoire des religions, lorsque l'occasion s'en présenterait, dans les classes de philosophie, d'histoire ou de littérature.

M. Guignebert n'estime pas qu'une intervention officielle puisse être d'une grande efficacité, tant que l'étude critique du passé religieux n'aura pas fait partie de la formation des professeurs de l'enseignement secondaire. Il souhaite donc que, dans les questions d'examens, dans la préparation à l'agrégation, on fasse une place beaucoup plus large qu'elle n'est actuellement aux sujets intéressant l'histoire des cultes et des dogmes.

M. Henri Berr ne croit pas que l'histoire des religions soit absente, comme on paraît vouloir le dire, de l'enseignement secondaire actuel. La part qu'on lui accorde, surtout en histoire littéraire, est déjà considérable. Toutefois, *M. H. Berr* estime qu'elle gagnerait à l'être encore davantage et qu'une invitation, soit due à l'initiative ministérielle, soit partie d'une société comme la nôtre, appellerait utilement l'attention des professeurs de lycée sur l'intérêt et l'importance de ces questions pour leur enseignement.

M. Albert Cahen a été frappé de rencontrer, chez nombre de professeurs de l'enseignement secondaire, une ignorance et surtout un manque de curiosité à peu près complet à l'égard des questions d'histoire religieuse. La même indifférence se constate d'ailleurs dans la plupart des éditions d'auteurs classiques,

où les allusions à des faits religieux souvent considérables sont commentées avec beaucoup moins de développements que telle particularité grammaticale ou stylistique.

M. Glotz établit une distinction entre les questions d'histoire religieuse qu'il est possible de traiter sans éveiller aucune susceptibilité — dans cette catégorie rentrent la presque totalité des religions antiques — et celles que le professeur ne peut aborder sans être entouré de défiance et d'hostilité. Le moyen âge religieux est particulièrement difficile à exposer, si résolument objectif que l'on soit. Le xvi^e siècle lui-même, avec ses nombreuses controverses dogmatiques, renferme moins de pièges, ne fournit pas matière à autant d'incidents scolaires que le xii^e ou le xiii^e siècle occidental.

Toutefois, M. Glotz estime qu'il est possible de tout dire dans une classe normale, sans provoquer de réclamation de la part des familles ni de personnes étrangères à l'enseignement officiel. Il paraît donc bien qu'il y ait lieu d'encourager les professeurs d'histoire et de philosophie à élargir sensiblement la part qu'ils font à l'exposé des questions d'histoire religieuse. Trop de lacunes subsistent encore : on ne peut qu'être étonné en constatant, à la fin de la plupart des cours de philosophie, l'absence de toute allusion aux grands mouvements religieux actuels.

Comme M. Guignebert, M. Glotz estime que les futurs maîtres de l'enseignement secondaire auraient tout à gagner à être initiés — au moins sommairement — aux méthodes et aux principaux résultats de l'histoire des religions.

MM. Parodi, Guignebert et Toutain présentent différentes observations. M. Toutain fait ressortir que la Section des Sciences religieuses à l'École des Hautes Études peut suppléer pour une large mesure, dans la formation des futurs agrégés, à la pénurie de chaires d'histoire des religions dont souffrent incontestablement encore les Universités françaises.

La séance est levée à 18 h. 10.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-UNIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>Comte Goblet d'Alviella.</i> L'Initiation, institution sociale, magique et religieuse	1
<i>Fr. Macler.</i> Le texte arménien de l'Évangile d'après Matthieu et Marc .	26
<i>Fr. Cumont.</i> A propos des Écritures manichéennes	37
<i>Clermont-Ganneau.</i> Une nouvelle inscription nabatéenne datée du règne de Rabbel II	47
<i>Ad. Lods.</i> L'« École de Strasbourg » et son influence sur l'étude des sciences religieuses en France au xix ^e siècle	105
<i>W. Déonna.</i> Questions d'archéologie religieuse et symbolique. — XV : Aphrodite sur la tortue.	135
<i>M. Goguel.</i> Notes d'histoire évangélique. — II : Esquisse d'une interprétation du récit de la transfiguration.	145
<i>P. Saintyves.</i> Valentines et Valentins. Les rondes d'amour et Cendrillon.	158
<i>Clermont-Ganneau.</i> La lampe et l'olivier dans le Coran	213
<i>Ch. Picard.</i> L'ancien droit criminel hellénique et la Vendetta albanaise .	260
<i>A. Causse.</i> Le jardin d'Elohim et la source de vie	289
<i>G. Contenau.</i> De la valeur du nom chez les Babyloniens et de quelques-unes de ses conséquences	316
<i>A. Cubaton.</i> La Divine Comédie et l'Islam	333

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

<i>Rendel Harris.</i> Testimonies (<i>Ch. Guignebert</i>)	58
<i>D. Le Lasseur.</i> Les déesses armées dans l'art classique grec et leurs origines orientales (<i>R. Dussaud</i>).	69
<i>G. Maliandi.</i> La fase attuale degli studii di storia religiosa (<i>J. Toutain</i>).	71

	Pages.
<i>P. M. J. Lagrange. Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande (M. Goguel)</i>	73
<i>F. Macler. Histoire universelle par Etienne Asolik de Taron (J. Ebersolt)</i> .	75
<i>Wacyf Boutros Ghali. Les perles éparpillées. Légendes et contes arabes (R. Basset)</i>	78
<i>A. Foucher. L'art gréco-bouddhique du Gandhâra (P. Masson-Oursel)</i> .	183
<i>A. David. Le modernisme bouddhique et le bouddhisme du Bouddha (P. Masson-Oursel)</i>	185
<i>P. Cerosa. Sant, Agostino e la decadenza dell' Impero romano (J. Toutain)</i>	187
<i>S. Baronian et F. C. Conybeare. Catalogue of the Armenian manuscripts in the Bodleian library (F. Macler)</i>	189
<i>Ch. Sifflet. Les Évêques concordataires du Mans (A. Houtin)</i>	193
<i>F. Laurec. Le Renouveau catholique dans les lettres (A. Houtin)</i> . . .	195
<i>St. Gsell. Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. T. IV. (R. Dussaud)</i> .	361
<i>F. Macler. Le texte arménien de l'Évangile d'après Matthieu et Marc (Ch. Guignebert)</i>	367
<i>J. Laurent. L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886 (J. Ebersolt)</i>	370
<i>J. Laurent. Byzance et les Turcs Seldjoucides en Asie occidentale jusqu'en 1081 (J. Ebersolt)</i>	374
<i>H. Massé. Essai sur le poète Saadi (H. Basset)</i>	376

II. — Notices bibliographiques.

<i>H. Parmentier. L'art d'Indravarman (P. Masson-Oursel)</i>	83
<i>L. Cadière. Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hué (P. Masson-Oursel)</i>	83
<i>Journal of Iranian Association, vol. VIII (P. Masson-Oursel)</i>	84
<i>S. Bitrem. Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte. II (J. Toutain)</i>	85
<i>Floris Delattre. La pensée de J. H. Newman (A. Houtin)</i>	85
<i>J. G. Frazer. Sir Roger de Coverley (A. Houtin)</i>	86
<i>P. Masson. Éléments d'une bibliographie française de la Syrie (R. Dussaud)</i>	197
<i>A. Rostagni. Giuliano Apostata (Fr. Cumont)</i>	197
<i>H. Parmentier. Catalogue du Musée Cham de Tourane (P. Masson-Oursel)</i>	198
<i>R. Deloustal. La Justice dans l'ancien Annam (P. Masson-Oursel)</i> . .	199
<i>C. Théander. 'Ολολογή und Ia (A. de Ridder)</i>	199
<i>Almanach catholique français pour 1920 (A. Houtin)</i>	199

	Pages.
<i>Fr. Schleier. Religion and Culture (P. Masson-Oursel).</i>	382
<i>A. Wautier d'Aygalliers. Les Sources du récit de la passion chez Luc (M. Goguel)</i>	383
<i>Mgr. P. Batiffol. Leçons sur la messe (A. Houtin)</i>	384
<i>Dom Paul Cagin. L'anaphore apostolique et ses témoins (A. Houtin)</i> .	384
<i>Mgr. A. Battandier. Annuaire pontifical catholique (A. Houtin)</i> . . .	385

CHRONIQUES par MM. R. Dussaud et P. Alphandéry.

Nécrologie : M. Jean Guimet, p. 87.

Publications nouvelles : Bilychnis, p. 88 ; Syria, p. 201 ; Société et Revue des Études arméniennes, p. 202 ; Rivista trimestriale di Studi filosofici e religiosi, p. 203.

Religion assyro-babylonienne : Fr. Thureau-Dangin, Un acte de donation de Marduk-zakir-sum, p. 386.

Religions de l'Asie Mineure : La Déesse Mâ dans l'inscription de Madaure, p. 388.

Judaïsme : S. Minocchi, Une déception de la science biblique, p. 88.

Islamisme : Casanova, Le terme Dimishq ash-Sham, p. 387.

Religions de la Grèce et de Rome : G. Costa, Jupiter et Hercule, p. 88 ; P. Roussel, Un édit de Philémée Philopator relatif au culte de Dionysos, p. 387 ; J. Toutain, Adonis Saturne, p. 387 ; Fr. Cumont, Une inscription de Madaure, p. 387 ; J. Carcopino, Une dédicace de Jupiter de Bazosé, p. 388 ; Merlin, Une dédicace à Tellus, p. 388.

Christianisme primitif : Eug. de Faye, L'originalité de la philosophie de Clément d'Alexandrie, p. 87 ; Monceaux, Epitaphe de Cœcilius Aemilianus, p. 388.

Christianisme moderne : I. de Récalde, Le message du Sacré-Cœur à Louis XIV et le P. de la Chaise, p. 89.

Comptes-rendus des séances de la Société Ernest Renan, p. 89, 100, 203, 389.

Le Gérant : A. THÉBERT.

Angers. — Imprimerie F. Gaultier et A. Thébert.

